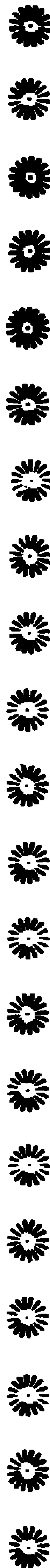
الثقافة الإسلامية

العدد العشرون ١٤٠٩ هـ ـ ١٩٨٨ م ـ محرم ـ صفر



الثقافة الإسلامية

مجلة تصدرها المستشارية الثقافية
للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق

العدد العشرون
محرم ـ صفر ١٤٠٩ هـ .

بسم الله الرحمن الرحيم

١ ـ « الثقافة الإسلامية » من اصدارات المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الايرانية بدمشق ، وتصدر كل شهرين .

٢ ـ المقالات والبحوث التي تنشر على صفحات « الثقافة الاسلامية » تمثل وجهات نظر وآراء كتابها ولا تمثل رأي المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الايرانية وانها غير ملزمة بتلك الآراء .

٣ ـ يمكن للكُتّاب والمؤلفين أن يرسلوا بحوثهم حول المواضيع التالية : (تاريخ الإسلام ، علم الرجال ، علوم القرآن والتفسير ، علم الحديث ، الأدب ، التاريخ السياسي ، الفقه والأصول ، النقد الأدبي ، نقد الكتب . . .) إلى عنوان مجلة « الثقافة الإسلامية » .

وستقوم هيئة التحرير في المجلة بنشر البحوث والدراسات التي توافق المستلزمات التالية :

ألف : أن يكون البحث قد التزم بالمنهج العلمي واتسم بالاتقان وعدم الوقوع في أي إشكال على المستوى الفني والمحتوى .

ب : وأن لا يكون البحث قد نشر في أية مجلة أو كتاب سابقاً .

ج : البحوث يجب أن تكون مستندة على وثائق مع ذكر المصادر والمراجع المعتمدة في موضوع البحث .

٤ ـ يتم دفع حقوق التأليف ، للمقالات والبحوث المختارة للطبع .

٥ ـ يعتمد ترتيب نشر البحوث والمقالات في المجلة على أسس فنية وليس لأسباب أخرى .

« الثقافة الإسلامية »

دمشق ـ ص . ب : ٩٣٥١

في هذا العدد

كلمة العدد

بسم الله الرحمن الرحيم

ما إن ندفع بمواد هذا العدد من مجلة الثقافة الإسلامية إلى المطبعة حتى يكون عام هجري قد تصرّم ليبتدىء العام الهجري الجديد ١٤٠٩ ، ولتواصل الأمة الإسلامية المجيدة مع إطلالته مسيرتها المباركة على طريق ذات الشوكة في مواجهة قوى الكفر والطغيان والإستكبار العالمي شرقيه وغربيه . غير وجلة ولا هيّابة آملة بنصر الله الذي وعد به من ينصره ، أو بنيل درجة الشهادة في سبيل إعلاء كلمته سبحانه في الأرض .

والأمة الإسلامية إذ تودع عاماً وتستقبل عاماً هجرياً جديداً ، فهي تستلهم من معاني الهجرة أسماها وأقدسها ، وتعاهد الله سبحانه على أن تكون هجرتها دائماً إليه ، بهدف نيل لطفه وفضله ورضوانه ، وأن يكون تحركها كله في حربها وسلمها ، في حبها وبغضها ، وفي جميع أنماطها السلوكية وفق ما رسمت شريعته المقدسة ورسالته السمحاء من خطوط ونسجت من خيوط إيماناً منها بأن كل ما عدا ذلك باطل يجب أن يزول وهرطقة يجب أن تمحق ، لأنه يكرس عبودية الإنسان للإنسان ، ويعمل على تقزيم هذا المخلوق بتحويله إلى مشروع إنسان ، ويزيله عن موقعه الريادي والقيادي الذي وضعه الله فيه خليفة له على الأرض يبني حضارة السماء بكل ما تستبطنه من رفعة وسمو وكرامة من خلال إقامته للمجتمع العابد في الأرض ، وصولاً إلى المجتمع المعصوم بقيادة حجة الله وبقيته (ع)

أيها المسلمون

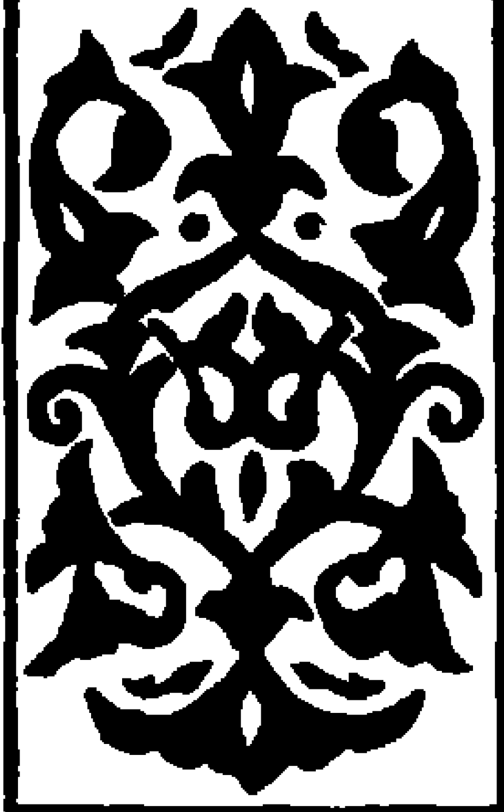
وما ان ندفع بمواد هذا العدد الجديد من مجلة الثقافة الإسلامية إلى المطبعة ، حتى تكون قد أظلتنا جميعاً ذكرى ثورة الحسين (ع) في كربلاء .

تلك الثورة المباركة التي انطلقت لإحياء الإسلام ، وتحطيم قيود المسلمين ، بعد أن حاول الأمويون أن يحولوا هذا الدين إلى ملك عضوض ويحولوا المسلمين إلى قطيع تتساوى فيه الرؤوس ، يسوقه الطغاة والظالمون إلى حيث شاؤوا واشتهوا ويديرونه بما يتلاءم مع مصالحهم ومناصبهم وأهوائهم .

فقام الحسين (ع) ليصرخ تلك الصرخة التي زلزلت عروشهم وسفهت أحلامهم ، وليغرس تلك الغرسة التي رواّها بدمه لتصير نبراساً تهوي إليه أفئدة كل الأحرار عبر التاريخ .

وإن هيئة التحرير إذ تنتهز مرور هاتين المناسبتين الجليلتين تسأله سبحانه أن يجعلها سنة خير على الأمة الإسلامية قاطبة وأن تتحول إلى أمة حسينية تثور في وجه كل طواغيت الأرض وشياطينها لا سيما الشيطان الأكبر أمريكا وتقتلع صنيعتها الغدة السرطانية إسرائيل وتقيم حكم الله في الأرض وما ذلك على الله بعزيز والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

هيئة التحرير



الانسان في القرآن

ـ الحلقة الثانية ـ بقلم : السيد محمود الهاشمي

كان البحث السابق في مبدأ الخلافة للإنسان ، هذا البعد المعنوي الذي نستفيده من القرآن الكريم . .

وتحدثنا عن معنى الخلافة وما هو المراد من (الخلافة) في الآيتين المتقدمتين .

وقد اتضح هناك أن المراد من (الخلافة) فيهما هي : الخلافة التكوينية والخلافة التشريعية من قبل الله في الأرض .

يوجد بحث ، قلنا لا بد من الدخول فيه ، وهو أن (مبدأ الخلافة) في هذه الآية ﴿ إني جاعل في الأرض خليفة ﴾ .

- هل أعطي لشخص آدم (ع) ؟
- أم أعطي لأشخاص معينين من البشر وهم الأنبياء والأئمة (ع) ؟
- أم أعطي للنوع البشري والإنسانية ككل ؟

فبناء على الإحتمال الأول والثاني أي أن تكون الخلافة خلافة لآدم (ع) أو لمطلق الأنبياء والأئمة ، فحينئذٍ يمكن أن تكون الخلافة خلافة مطلقة وبدرجة عالية ، وهي الخلافة الكاملة ، لأن خلافة هؤلاء الأنبياء كانت خلافة كاملة ، تشريعية وتكوينية ، وفي الجانب التشريعي والتنفيذي وفي سائر الأمور .

ولعل هذا هو الذي جعل جملة من المفسرين يقولون بأن من جعلت له الخلافة في هذه الآية هو خصوص الأنبياء والأئمة أو آدم (ع) على الأقل لكونه

أحد الأنبياء ، باعتبار ما يرون من أن الخلافة المطلقة لا تكون لكل أحد خصوصاً وأن في البشرية الكفار والضالين . . . الخ ، فكيف يكونون خلفاء لله تعالى ، وبهذه القرينة جعلوا الخلافة للأنبياء (ع) أو لآدم (ع) .

لأن هؤلاء هم الذين يمكن ويعقل ويصح جعل الخلافة الآلهية لهم في الارض .

وبناء على أن الخلافة مجعولة للنوع وللإنسانية ككل ، فالقائلون بهذا حاولوا جعل الخلافة المعطاة للنوع بمعنى محدود وأقل من الخلافة المطلقة .

ففسروا الآية المباركة بأن الخلافة المعطاة للجماعة البشرية وللنوع ككل بأن هذا الكائن خلقه الله تعالى ليكون خليفة ونائباً عنه في إعمار الأرض طبيعياً وإجتماعياً وتكوينياً وتشريعيا ، فهي خلافة بهذا المعنى وبهذا الحد ، فالله تعالى أعطى لهذا الكائن القدرة والإختيار والعلم والمعرفة والحركة والتصرف في الكون والعقل والمنطق وجعله هو المدير والمعمّر للأرض في كل النواحي المعطاة له من قبل الله تعالى والتي تعينه على هذا الأمر .

وبهذا فسرت الخلافة بمعناها الطبيعي الواقعي المحدود والموجود في الكائن البشري والتي تعني قدرته على التصرف والعمران واستثمار وإعمار الكون .

ويمكن أن نجمع بين الإحتمالات ، بين الأول والثاني اللذين ينجمان من روح واحدة ، وبين الثالث ، فنقول : إن الآية المباركة فيها دلالة على جعل الخلافة الطبيعية والواقعية والمحدودة (للنوع) وللجماعة البشرية ، وأيضاً نستفيد منها الخلافة المطلقة والعامة وذات الدرجة العالية للخواص من البشر ، أنبياء وأئمة .

فيكون مفاد الآية (إني جاعل في الأرض خليفة) أي إني جاعل في الأرض من يخلفني خلافة مطلقة بحيث أترك الأرض له ولهم ، وهم يديرون أمر الأرض بكل ما تحتاجه هذه الإدارة من تصرف واعمار وتدبير وتشريع وعلم ومعرفة .

غاية ما في الأمر أن هذه الخلافة بالمقدار الطبيعي منها معطاة لنوع البشر ولكل إنسان حيث أعطي كل إنسان القدرة والعقل والتصرف والإنتخاب والفكر ، فيكون النوع البشري ككل معطى حالة الخلافة في الأرض ، فله أن يتصرف

ويتحرك ويعمر الأرض ، فالنوع لـه إرادة وقدرة وحـركة ، وبـإمكانـه إعمار الأرض وإدارة شؤونها وصنع وتحريك التاريخ .

وفي نفس الـوقت يوجـد أناس في هـذا النـوع ممن لا يستـطيـع كـل النـوع الـوصول إلى درجتهم من حيث القـدرة والعلم والتصرف والتـأثير والنفـوذ ، وهؤلاء يكتملون ويشرفون على وضع النوع ككل ، لكي تتم الخلافة الإلهية .

ولكي يكـون في الأرض واقعاً من ينـوب عن الله نيابـة تـامـة ولـه نفس تلك التصرفات والولاية بما تحتاجه الأرض لكي لا تبقى الأرض بلا ولي ولا والي .

فكان لله تعالى نحوان من المخلوقات :

مخلوقات ذات اقتضاءات محددة وهي مخلوقة من أجل تأثير معين ولا يمكنه الخروج عنه ، كخلقته تعالى للمسببـات والعلل في عالم الشهـود والمادة ، كـالنار وكونها تحـرق ولا تستطيـع أن لا تحرق ، وحتى في عـالم الملائكـة فكل ملك لـه اقتضاء معين وله عمل معين لا يستطيع التخلف عنه .

فالملك الموكل بالرياح ، والموكل بالسماء الأُولى ، والملك الموكل بجهنم والحسـاب والميزان ، فهؤلاء ـ المخلوقـات الغيبيـة المجـردة ـ كـالعلل المـاديـة ، وكيف أن كل علة لها اقتضاء محدد ولا يمكنها أن تتخلف عنه فهـو اقتضاء قسـري وإن كان سنخ وجوده أرفع من سنخ الوجود المادي .

فملك الموت مخلوق من أجل توفي الأنفس واقتضاؤه هو هذا ولا يمكنـه أن يحلَّ محل جبرائيل ويتكلف الوحي .

وكذا الملكان الموكلان بالحساب .

فكـل المخلوقات لله تعـالى في عالم الشهـود والمـادة والخلق وعـالم الغيب والمجـردات والأمر ، ذات اقتضـاء واحـد بـالنسبـة لمـا خلق من أجله ، بـاستثنـاء (مـوجود واحـد) هو الإنسـان ، حيث خلق الله تعالى فيـه خاصيـة من خـاصيـاتـه سبحانه ، وهي خاصية الإرادة والمعـرفة وبهمـا يكون شبيهـاً بالله تعـالى في قدرتـه على التغييـر والتصـرف وعلى التحـرر من الإقتضـاء الـواحـد والإستجـابـة لمقتض واحد .

فاصبح هذا الكائن مختلفاً حتى عن الملائكة ، فبامكانه أن يتصرف وفق ارادته تصرفات متنوعة ، وبامكانه أن يدرك أوسع وأن يتصرف أوسع ويتولى أوسع أيضاً .

فكان هذا الكائن حينئذ هو الذي يستطيع أن يخلف الله تعالى ولو خلافة محدودة وفي جانب محدود باعتبار خلافة الله المطلقة ، وباعتبار إرادته المطلقة وعلمه المطلق ، إذ كله علم وكله إرادة وكله قدرة وكله فيض وكله وجود يتصرف بلا قيد ولا محدودية ، ولأن هذا الكائن هو خلقه واعطاه من خاصيته ، لذا أصبح يتمتع بالقدرة المخصوصة بالله تعالى والتصرف المخصوص له ، هذا التصرف الذي ليس وفق قانون القسرية والإستجابة الإقتضائية الذاتية الذي لا يمكن التخلف عنه ، بل التصرف باختيار بحيث إن شاء فعل وإن شاء ترك بهذا الإتجاه أو بذاك ، أي التصرف بالمشيئة المختلف عن التصرف القسري والقهري ، تصرف الإقتضاء والعلية .

هذه الخصيصة ، هي الخصيصة الوحيدة التي تجعل هذا الكائن يخلف الله تعالى ولو في دائرة محدودة ، إذ لا يمكنه خلافته في كل العوالم لإحتياجها إلى القدرة والعلم والمعرفة المطلقة والتي هي من اختصاصه سبحانه وتعالى .

ولكن على الأقل يستطيع هذا الكائن بامتلاكه هذه الخصيصة ، خصيصة (العلم والمعرفة والمشيئة والإرادة) في أخس درجات الوجود وأنزلها والذي هو عالم الأرض وعالم الشهادة ، أن يكون خليفة على الأرض ، فترك الله تعالى دائرة في هذا العالم السافل بيده ويخلفه عن نفسه في إدارتها ، وحينئذ سوف لا يتولى الله تعالى إدارة الأرض بالشكل المباشر كما كان سابقاً وإنما يجعل خليفته مكانه ومحله ، وإدارته سوف تكون إدارة من أعلى وإدارة للمدير لا إدارة لما استخلف فيه خليفته .

ومن هنا الآية ﴿ ... إني جاعل ... ﴾ فهذا حدث جديد على الملائكة ، إذ قبل هذا الكائن لم يكن هناك من يخلف الله تعالى في أي مرحلة من مراحل الوجود وأي مرتبة منها ، بل كل مخلوق له اقتضاء وعمل واتجاه معين ، لا يمكن أن يحيد عنه .

وقد أفهم الله الملائكة بان هذا المخلوق سوف تترك الأرض بيده يديرها ويعمرها ولو بشكل وبمقدار محدود ونسبي لأنه جعله خليفته .

وبهذا المنظور حين النظر إلى معنى الخلافة في الآية ، فمن المعقول أن يرد كلا المعنيين والمفهومين في تفسير الآية حيث أن هذا المخلوق كنوع وجنس وأفراد وسلالة من هذا الذي خلقه ستكون لهم حالة تولي الأرض ، لأن هذا النوع كل فرد فيه له قدرة ومعرفة وإرادة وله هذه الخصيصة الخاصة كما أن الجماعة والأمة لها ذلك ، فسيخلفون الله تعالى ولو بهذه القدرة المعطاة لهم في إعمار الأرض وإدارتها .

فإذا أساءوا في الإدارة فبقدرتهم شاءوا أن يفسدوا ويسفكوا الدماء فافسدوا وسفكوا الدماء لا قهراً وقسراً ، وهذا أمر ينسجم مع الخلافة ، فالخليفة إذا كان خائناً فسيفسد في الأرض .

ويشهد على هذا الأمر في الآية ، أي أن الخلافة أطلقت ولم يقل الله سبحانه وإني جاعل آدم خليفتي ، وأن الأرض متروكة له ، وإن القدرة اعطيت له والمعرفة ليقوم باعمار الأرض وأصلاحها أوأفسادها .

وهذا يدل على أن الخلافة والولاية بمعنى وبمرتبة من مراتبها الطبيعية مجعولة للنوع .

وإشكال الملائكة ـ اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ـ فيه دلالة على أن الخلافة المتحدث عنها أدرك الملائكة بانها خلافة لنوع وجماعة يفسدون ويسفكون الدماء ، وإلا لو كانت لخصوص آدم (ع) والأنبياء ، فهؤلاء لا يمكن أن يفسدوا ويسفكوا الدماء ، والله تعالى قال ـ إني جاعل في الأرض خليفة ـ ولم يقل أكثر من هذا أيضاً ، ولو كان المراد خصوص آدم والأنبياء (ع) فحينئذ سوف لا يكون هناك تطابق بين إشكال المستشكل وما أشكل عليه وهو كلام الله تعالى وما أوحاه وأفهمه لهم وهذا خلاف الظاهر .

إذ بمجرد سماعهم بجعل الخليفة أشكلوا ، فكأن المعنى : إن هذا الخليفة سوف يفسد ويسفك الدماء .

وعلى هـذا لا بد من كـون الخلافـة جعلت بمعنى من المعاني للنـوع ولهذا أشكلوا .

طبعـاً ، من أين علموا أن هـذا سوف يفسـد ؟ والجواب إمـا باعتبـار قياسهم على الجانب المادي ووجود ما يشبهه من المخلوقات في نشأته الظاهريـة الماديـة، وهـذه لا تصلح للخلافـة إذ هي دائماً في سبيـل تحصيل احتيـاجاتهـا واستجابـاتها المادية وما شابه ولو بالقتل والسفك .

وهنـاك بعض الروايـات تشير إلى وجـود كائن يشبـه الإنسـان ولكنـه لم يكن إنساناً كان نسناساً مثلاً ، هو نوع من الحيوانات أكثـر تطوراً من هـذه الحيوانـات ، وتلك كان لها افساد فيكون كلام الملائكة حينئذ قياساً بهذا الكائن .

أو بـاعتبار جمعهم ـ ولـو بأمـر الله ـ أجزاء هـذه الخليفة المـاديـة ، وأنشـأت المادية من تراب الأرض المختلف ، فكانوا يدرون ان ما صنعت منه أجزاء الإنسان لها اقتضاءات من هذا القبيل ، الفساد ، الشهوة ، الغرائز . . .

على كل حال ، هم علموا باحـد الأسباب أو حـدسوا أن هـذا الكائن لا بـد وأن يكون وضعه هكذا .

حينئذ كيف يقول الله تعالى : إني أجعله خليفتي والأرض بيده هو يديرها مع وجود هذه الإستجابات والخصوصيات والإقتضـاءات فيه التي لا تقتضي إلا الفسـاد والإفساد كالحيوانات .

فمن هـذا الذيـل والـذي استفـاد منـه جملة من المفسـرين على أن إشكـال الملائكة كاشف عن أن الخلافة المجعولة لم يكن المراد منها الخلافـة الخاصـة . بل أريد منها الخلافة الطبيعية العامة الموجودة لكل النوع والبشرية .

وإذن فالإحتمال الثـالث يمكن إستفادتـه من الآية ولا يمكن نفيـه ، وكذلـك الإحتمال الأول والثاني موجود أيضاً في الآية .

وهـذان الإحتمالان الأول والثـاني يمكن استفـادتهمـا من جـواب الله تعـالى للملائكة قـال : ﴿ إني أعلم ما لا تعلمـون ، وعلّم آدم الأسماء كلهـا ثم عرضهم

على الملائكة قال أنبئوني بأسماء هؤلاء ... ﴾ فجوابه تعالى لهم بانه صحيح قد تركت الأرض بيد هذا النوع كخليفة لي ولكن هذا النوع ليس كما تفهمون ، إذ فيه قابلية وعناصر وأفراد وأشخاص يستطيعون أن يقوموا بدور الخلافة الربانية الكاملة والمطلقة في الأرض .

وكيف أدرك الملائكة هذا الأمر ؟ أدركوا هذا عندما طلب الله تعالى من آدم (ع) أن ينبئهم بأسماء هؤلاء .

وما هي هذه الأسماء وحقيقتها ، فان هذا أمر سيأتي بعد ذلك ، ولكن إجمالاً: فان الله تعالى أثبت أن هذا الكائن فيه صنف من الناس يستطيعون القيام بالخلافة المطلقة عن الله تعالى وبالنتيجة لا يتحقق تصور الملائكة من أن جعل الخلافة من الله تعالى في الأرض سيكون أمراً مؤدياً إلى التدمير والفناء والإفساد والإخلال بالوضع والنظام لأن هذا الكائن الذي جعله الله تعالى خليفة له وفيه نماذج وقابليات مطلقة حتى في كل فرد على أن يكون على المستوى الذي يحقق الخلافة الكاملة لله تعالى .

فنستفيد الخلافة المطلقة أيضاً لكن لا للنوع لهؤلاء في الجملة ولبعضهم وعلى الأقل آدم (ع) كان منهم ولمن يكون من سنخ آدم (ع) بعده .

فيكون مفاد الآية المباركة أن الله جعل في الأرض خليفة ، أي ترك الأرض بيد هذا النوع وفي الوقت ذاته ميز بعض هؤلاء وجعل في بعضهم القدرة على أن يتولوا الخلافة المطلقة لله تعالى لكي لا تبقى الأرض بلا خليفة ومدمرة وتسيخ بأهلها .

ومن هنا نستطيع بالجمع بين المعنيين استفادة مبدأ دقيق وهو ضرورة وجود الخلافة الكاملة في كل زمان ، هذا المبدأ الذي تشير إليه الروايات من أنه لولا الحجة لساخت الأرض بأهلها ، إذ لا بد في كل زمان ومكان من وجود الخلافة الخاصة لله تعالى وهي الخلافة الكاملة لأنه لا يمكن ترك الأرض بكل خصوصياتها بيد هذا الكائن الذي جل افراده لا يستطيع تولي الخلافة المطلقة .

فلا بد ولكي تكون الخلافة خلافة كاملة في كل وقت وزمان من وجود الخلافة الخاصة والخليفة الخاص المتمثل إما بنبي أو وصي نبي أو إمام ينوب عنه في الخلافة .

فيكون مفاد الآية أيضاً مبدأ ضرورة الخليفة بالمعنى الخاص والكامل المتمثل بنبي أو إمام في كل عصر وزمان ، إما ظاهر أو غائب على الأقل لكي يمكن ترك الأرض وما فيها بيده وإلا فلا بد من تدخله سبحانه وتعالى بشكل مباشر في تولي الأرض .

فيكون النوع الإنساني ومن خلال ما أعطي من مؤهلات (العلم والمعرفة والإرادة والإختيار) ، وفي حدود دائرة الحرية والتفويض والفراغ ، مسؤولاً عن إعمار وإدارة الأرض مادياً وإجتماعياً وإقتصادياً وسياسياً ، فردياً وإجتماعياً ، وهذا بحسب الحقيقة نوع من الخلافة ولم تعط لغيره في صفحة الوجود قط .

وفي الجانب التشريعي أيضاً قد يستفاد بأن هناك مرتبة من الحق الطبيعي متروك لكل فرد وجماعة في إدارة شؤونها الإجتماعية وإعمارها لأن هذه أيضاً من شؤون الأرض ، إذ للأرض إدارة وإعمار مادي وإدارة وإعمار إجتماعي .

لذا حاول بعض الأعلام استفادة نظرية حق الخلافة أو الولاية التشريعية للجماعة البشرية ككل من هذه الآية المباركة ، والتي تكون قريبة من بعض نواحيها من النظرية السياسية الحديثة التي تقول بأن القرار السياسي والقيادي وحق تقرير المصير هي أمور من شؤون الأمة ، ولو لبعض المراتب ، فالأمة هي المسؤولة ولها نحو من الحق في إدارة أمورها ولو بالتعيين والإنتخاب ضمن الشروط والمواصفات التي يجعلها الشارع ويحكم بها الشرع والعقل ، وفي الحدود التي لا يوجد فيها نص وتعيين من قبل الله تعالى وإلا لانتفى هذا الحق لا محالة حسب معتقداتنا .

ففي عصر الغيبة ، أي غيبة المنصوص عليه (عج) - حسب معتقداتنا - وكونه غير ظاهر ، فإننا إذا أثبتنا بهذه الآية المباركة بأن هناك حق معطى للجماعة الصالحة في إدارة أوضاعها السياسية ، فإن مبدأ شورى الصلحاء من عباد الله يكون ثابتاً ولو في اطار الشروط الموضوعة لمن يصلح أن يكون قائداً .

فمثلاً ، لو كان من جملة الشروط المفترضة في الحاكم أن يكون فقيهاً عادلاً شجاعاً . . . فيكون إعطاء حق إبداء الرأي والإنتخاب والإختيار للأمة كأمة شرط أيضاً من شروط القيادة الإسلامية ، ودليل هذا الحق هو التفريع الثاني لهذه الآية المباركة والذي أعطى الخلافة للنوع البشري .

فنكون قد استفدنا نظرية قريبة من النظرية الديمقراطية الحديثة ولكن لا بتلك الخصوصيات بل بخصوصيات أخرى .

وعلى كل حال ، ففي الآية المباركة بعض النكات والقرائن التي تجعل إرادة (النوع) أظهر من إرادة (أفراد خاصين) أو خصوص (آدم « ع ») ومن هذه القرائن :

أولاً - ما ذكر في ذيل الآية الكريمة من اثارة الملائكة بقولهم **﴿ . . . أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ﴾** [1] .

فإن الإفساد وسفك الدماء لم يكن من شؤون آدم أو الأنبياء (ع) ، ولا يصدر منهم ذلك ، أما صفة الإفساد وسفك الدماء فإنها إن كانت مفترضة الوقوع والتحقق فإنها تكون كذلك قياساً إلى النوع البشري ككل ، إذ فيه الصالح والطالح والمؤمن والفاسق والمطيع والعاصي . . .

ويبدو أن الملائكة أيضاً قد فهموا هذا المعنى وأن المراد هو النوع البشري لا خصوص آدم أو الأنبياء ، إذ لو كان الملحوظ هنا هو جعل شخص آدم (ع) خليفة ، فلا يكون حينئذ في هذا الجعل دلالة مطابقية على الإفساد وسفك الدماء فيه ، وحينها ستكون هذه الإثارة منهم إثارة في غير محلها .

وعلى هذا فإن هذه الإثارة قرينة على أن النظر في الآية نظر إلى النوع لا إلى فرد أو أفراد معينين لأن صفة الإفساد وسفك الدماء لا تصلح ولا تتناسب إلا مع إرادة النوع وبالقياس إليه .

ثانياً - ومن القرائن الأخرى على إرادة النوع لا شخص معين ، هي : أن النظر لو كان إلى شخص معين ، فستكون الخلافة حينئذ محدودة بوجوده .

بينما ظاهر الآية المباركة **﴿ . . . إني جاعل في الأرض خليفة . . . ﴾** هو الاطلاق وأن الخلافة شيء ثابت ودائم ومستمر وملازم للأرض ، وأن الأرض سوف تسلم وتترك إلى خليفة يديرها وأن هذا أمر غير مخصوص بزمان أو مكان معين .

وحينئذ ، فإن هذا الاطلاق سوف لا يناسب جعل الخلافة لفرد واحد هو

آدم (ع) أو للأنبياء (ع) إذ لم يؤخذ فيهم على أنهم سوف يكونون متواصلين فقد تمر فترة من الزمن دون نبي ، بخلاف ما لو أخذ النوع الإنساني في الموضوع فإنه سيستمر طبق نظامه وسنة خلقه إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وحينئذ لا تبقى أرض بهذا الشكل ولا سماء ويتغير كيانهما المادي آنذاك .

ثالثاً ـ ومن القرائن الأخرى على إرادة النوع بالذات ، هو نفس التعبير ﴿ ... إني جاعل في الأرض خليفة ... ﴾ فلو كان النظر فيه إلى شخص آدم (ع) أو من هو كآدم (ع) لكان الأنسب أن يقول تعالى (إني جعلت آدم أو فلانًا خليفة)، وعليه فإن التعبير غير ناظر إلى شخص آدم أو من هو كآدم وإلى لزوم كونهم خلفاء ، بل إلى أمر ثان ، وهو حاجة الأرض إلى خليفة وخلافة فيقول تعالى : وقد جعلت ذلك فيها .

ومن هذا القبيل قول النبي (ص) (من كنت مولاه فعلي مولاه) عندما أراد جعل علي بالذات ولياً للأمر بعده ، فجعله موضوعاً للولاية ، والنظر هنا يكون نظراً إلى الشخص بالذات .

وأما لو أراد (ص) أن يخبر بأنه لم يترك الأمر بعده في أمته هملاً بل جعل فيه خليفة فيقول (ص) مثلاً (إني جعلت في أمتي خليفة) ، ويكون النظر حينئذ إلى أصل لزوم الخليفة والخلافة لا إلى (من يكون خليفة بعده) .

وعليه فإن الآية المباركة ﴿ إني جاعل في الأرض خليفة ﴾ لم تكن ناظرة إلى من هو الخليفة بل إلى نفس أمر الخلافة والخليفة ، وهذا الأمر ظاهر في أنه أمر مستمر ودائم ومطلق وغير محدد بزمان أو مكان ، ومن المناسب له أن يكون النظر إلى النوع والكيان المستمر لا إلى الفرد المنتهي .

فالإحتمال الأول مرجوع بحسب الحقيقة بالنسبة إلى الإحتمال الثاني كما استظهر ذلك جملة من المفسرين ، منهم السيد الطباطبائي (قده) والسيد الشهيد الصدر (قده) .

ولكننا في الوقت الذي نرجح الإحتمال الثاني وهو أن النظر كان إلى النوع البشري لا بد وأن نرجع أحد لحاظين يلحظ بهما (النوع) على اللحاظ الآخر وهذا اللحاظان هما :

١ ـ أن يلحظ النوع بنحو النوع العام الأستغراقي ، أي أن يلحظ كل فـرد فرد من هذا النوع ، كما في قولك (الإنسان ناطق) أي كل إنسان ناطق .

فهنا الموضوع ليس فرداً بـل نوع وطبيعي الإنسـان بما هـو مستغرق ومـوجود في كل فرد فرد .

وهذا هو المسمى في الأصـول (العام الأستغـراقي) أو بالـطبيعة الملحـوظة بنحو مطلق الوجود .

فكـل فرد وكـل وجود في الـطبيعة يكـون موضـوعـاً مستقـلاً ويثبت في حقـه المحمول ، وهو (الخليفة) هنا ، مثلاً .

٢ ـ أن يلحظ بنحو النوع العـام المجموعي ، وهـو الذي يلحظ كشيء واحـد وكأمر واحد ، لا كأمور متعددة كلها مصاديق لهذا العنوان .

فكل فرد جزء منه لا جزئي له ، إذ لـو كان جـزئياً لكـان استغراقيـاً فهو جـزء لهذه الوحدة الإعتبارية .

ومثل هذا قولك (أنقل العسكر) فالنظر هنا إلى (العسكر) بما هو مجمـوع وكشيء واحد لا كأفراد وآحاد .

وعلى هذا فإن (النوع) الملحوظ من قبله تعـالى في الآية المبـاركة ، بـدواً يحتمل فيه هذان الاحتمالان .

فهل الآية ظاهرة في الأول أم في الثاني ، وماذا يترتب على كل منهما ؟

فـإن كـان نـوع الإنسـان ملحـوظـاً بمـا هـو مـطلق الـوجـود وبنحـو العـام الأستغراقي ، فإن معنى ذلك حينئذ إني جعلت كل فرد من أفـراد هذا النـوع خليفة فتثبت الخلافة بناء على هذا لكـل فرد فـرد ، وستكون خـلافة محـدودة في جانبيها التكويني والتشريعي .

ففي جـانبها التكـويني ستكون مجـرد إعطاء كـل فرد القـدرة على التصـرف والتغيير في الأرض إصلاحاً أو إفساداً .

ويكون معنى قولـه تعالى ﴿ . . . إني جـاعل في الأرض خليفـة . . . ﴾ أي

إني خلقت كائناً ونوعاً يشتمل على أفراد كل واحد منهم يختلف عن سائر الكائنات الأخرى وحتى عنكم ـ أيها الملائكة ـ بامتلاكه صفة الإرادة والمعرفة والمشيئة ـ والتي هي صفة لله تعالى ـ حيث أعطيت له هذه الصفة ولو بمرتبة نازلة ومحدودة ، وبذلك أستحق وصار جديراً وأميناً لائقاً لأن يخلفني ولو في الدائرة الطبيعية والمحدودة وفي منطقة الإرادة المتروكة للإنسان والتي هي منطقة ذات شأن ويعبأ بها خصوصاً مع ما أودع في هذا الكائن من القدرات الكامنة والتي بلغت حداً كبيراً من خلال نموها وتطورها وثرائها حتى إرتقى في الفضاء وغار في أعماق البحار .

ووفقاً لهذا فإن هذا النوع إما سيعمر الأرض ويديرها إدارة جديرة وصالحة مادياً وبشرياً وإجتماعياً ، أو يفسد في الأرض ويسفك الدماء ـ كما أثار الملائكة ـ .

وأما في جانبها التشريعي فستكون خلافة النوع ووفق هذا اللحاظ ـ أن يلحظ النوع على نحو العام الأستغراقي ـ خلافة محدودة كذلك ، وسيكون حق التشريع والإدارة متروكاً لهذا الإنسان نفسه بمرتبة من المراتب وبمعنى من المعاني ، كأن يترك له مثلاً حق الإنتخاب ونحو ذلك ، ضمن الجماعة والمجموعة .

وعليه ، فإن هذا المعنى وكون الخلافة محدودة بجانبها التكويني والتشريعي سيكون متناسباً مع إثارة الملائكة وتوجسهم من إعطاء الخلافة لكل فرد فرد من هؤلاء وهم يعلمون أن كل واحد منهم له القدرة والإرادة والعلم وفي خلقتهم توجد إقتضاءات الإفساد والشر ، ومتروك لهم التصرف في الأرض فسيتصرفون ـ كما ظن الملائكة ـ على تلك الأوجه التي يكون فيها إفساد في الأرض وسفك للدماء .

وأما وفق الإحتمال الثاني ، وكون النظر إلى النوع كنوع عام مجموعي لا بنحو مطلق الوجود والإستغراق بل كجماعة واحدة مستمرة إلى نهاية النشأة، فإن نظره تعالى في الآية ﴿ ... **إني جاعل في الأرض خليفة** ... ﴾ سيكون موجهاً إلى نوع البشرية كشيء واحد .

وهذا النوع وبمجموعه ـ كوحدة اعتبارية ـ لا بجميعه ، قد جعله الله تعالى خليفة في الأرض .

ولا يلزم حينئـذ أن تحمل الخـلافة المجعـولة هنـا على الخـلافـة الـطبيعيـة المحـدودة ، بل يمكن إفتـراض درجات مختلفـة من ا لخلافـة تبدأ من الـدرجـات الـطبيعية للخـلافة وتنتهي إلى أعلى مـراتب الخلافـة والتي تكون ثـابتة بحق بعض أجـزاء هذا النـوع والمستخلصين منه وفي كـل زمان ومكـان ، وسيكون هـذا النوع وبكله كشيء قد جعل خليفة بالخلافة الألهية المطلقـة المعطاة لبعضـه وفي جهتيها التشريعية والتكوينية .

وحينئذ سينسجم هذا الرأي ـ جعل الخلافة لنوع الإنسان مـطلقة[٢] ـ مـع ما يريده أصحاب التفسير الأول وإن أخـطأوا الطريق فيـه ، لأنهم أرادوا أن يفهموا من الآية المباركة كل مراتب الخلافة لا الخلافة في حدود القدرة الطبيعية الموجودة في كل زمان ومكان ، فأثبتوها في المعصـومين (ع) من آدم (ع) وإلى خاتم الأنبيـاء والأئمة (ع) فقط .

فإذا دار الأمر بين هذين الإحتماليين ، فأيهما سنـرجح ؟ خصـوصاً وإن اثـارة الملائكة لا تنفعنا في عملية الترجيح إذ أنهـا تنسجم مع كـلا الإحتمالين ، أمـا مع الأول فواضح ، وأما مع الثاني فإنه وإن فرض فيـه وجود مـراتب عاليـة من الولايـة والخلافة ثابتة لبعضهم إلا أن وجود المفسـد والـظالم فيهم يلزم منه وجـود الإفساد وسفك الدماء في الأرض .

ومع هذا لا يبعد ترجيح المعنى الثاني على الأول ، أي أن يكـون النظر إلى النوع بنحو ينسجم مع مراتب الخلافة العالية والمقامات السامية للخـلافة أي النـظر إلى النـوع على نحو النـوع العام المجمـوعي لا الإستغـراقي وذلـك بـاعتبـار عـدة نكات :

الأولى ـ إن ظاهر قـوله تعـالى ﴿ . . . إني جاعـل في الأرض خليفة . . . ﴾ يفيد إطلاق الخلافة ، وقد يقال إن مقتضى إطـلاق الخلافـة يعني أن هذه الخـلافة خلافة مطلقة لا خلافة محدودة طبيعية .

وهذا يناسب النـظر ألى النوع بـالنحو العـام المجموعي لا الإستغـراقي لأنها حينئذ ستكون خلافة محدودة وفي دائرة القدرة المعطاة لكل إنسان .

فمقتضى إطلاف الخلافة حينئذ سيتناسب مع المعنى الثـاني إذ يمكن حملها

على كل مراتب الخلافة حتى خلافة الأنبياء والأئمة (ع) الذين بيدهم عالم الخلق كله ولهم درجة من الاشراف الحقيقي والكامل على عالم الخلق من قبل الله تعالى .

الثانية - أن إثارة الملائكة أيضاً فيها دلالة على أنهم كانوا يفهمون من قوله تعالى ﴿ ... **إني جاعل في الأرض خليفة** ... ﴾ يفهمون اعطاء مقام سام لهذا الكائن يسمو به عليهم ، ولذا قالوا : كيف تجعل كائناً يتميز علينا ونحن نسبح بحمدك وليس لنا إلا التسبيح والتهليل والطاعة لك .

فنحن أولى من هذا الكائن الذي قد يفسد ويسفك الدماء ولا يطيعك على الدوام ونحن أقرب إليك من حيث الطاعة والعبودية .

ويبدو من هذه الإثارة أن الملائكة كانوا يطمعون في أن يكون مقام الخلافة لهم .

كل هذا يتناسب مع النظر إلى مقام من المقامات العالية والكريمة للخلافة لا إلى الخلافة المحدودة والطبيعية ، وخصوص المقدار التكويني من القدرة والمعرفة والعلم المعطى لكل إنسان .

ولا يتناسب هذا إلا مع الأخذ بالإحتمال الثاني من كون الخلافة مطلقة وحمل النوع على العام المجموعي .

الثالثة - إن نفس سجود الملائكة لهذا الكائن يساعد على ترجيح الإحتمال الثاني ، لأن السجود عادة يتناسب مع كون المسجود له يتمتع بمقام معنوي خاص لا بخلقة تكوينية متميزة ، إلا إذا حملنا السجود على أنه خضوع تكويني وهذا خلاف ظاهر الأمر بالسجود وأنه كان تشريعياً ولهذا خالفه إبليس ، وكانت مخالفته منشأ لتلك النتيجة السيئة التي وصل إليها ونال بها غضب الرب جل وعلا .

فموضوع السجود فيه إشارة إلى أن الخلافة المعطاة للإنسان خلافة متضمنة للمعاني العالية والرفيعة والمقامات الكريمة وفيها جانب معنوي وحيثيات أكثر من حدود التمايز الخَلقي والخُلقي والذي قد لا ينسجم مع مسألة السجود .

ولا يناسب هذا إلا أن يكون اللحاظ إلى النوع على نحو العام المجموعي لا

الإستغراقي والنظر في الخلافة إلى الخلافة المطلقة أيضاً .

الرابعة ـ إن تعليم آدم الأسماء وإنباء الملائكة بهم بنحو إندفعت شبهتهم أيضاً أمر يتناسب مع مقام الخلافة المطلقة لا الخلافة بمعنى القدرة التكوينية المحدودة على ما سوف يظهر في تفسير تعليم الأسماء لآدم .

وإذا رجحنا الإحتمال الثاني وأخذنا به ، فما هي الدلالات التي نستفيدها من الآية المباركة حينئذ ووفق هذه النتيجة .

الحقيقة ، أنه بناءً على هذا التفسير ، يمكن إستفادة عدة دلالات من الآية المباركة نلخصها بما يلي :

أولاً ـ إن الآية دالة وبناء على هذا التفسير على أن الولاية المطلقة في الأرض وبجانبيها التكويني والتشريعي ولاية وخلافة دائمة وثابتة ومستمرة في تمام عمر الأرض ، ويقتضي ذلك أيضاً أن يكون المستخلف ثابتاً في تمام حالات المستخلف عليه .

وبهذا تدل الآية المباركة على مبدأ من مبادئنا وهو أن الأرض لا يمكن أن تخلو من حجة ومن ولي الأمر الأعظم وإلا لساخت بأهلها وفسدت وفسد أمرها وهو الإنسان الكامل الذي له الولاية المطلقة من الناحيتين التشريعية والتكوينية والتي تؤهله لأن تناط به إدارة الأرض ومن الناحيتين معاً .

وستكون حينئذ ، أحد أدلة ضرورة وجود الحجة (عج) والذي لا يعني غيبته ومستوريته ـ الآن ـ عدم ولايته الحقيقية ، إذ أن ولايته (عج) في زمن الغيبة نحو من الولاية تقتضيها فترة من الزمن ، يكون خلالها الإعداد لمرحلة أخرى من العمل في ناحيتي الولاية ، تلك المرحلة التي ستطبّق فيها مسيرة الإستخلاف الحقة وتجسد فيها إرادة الإنسان بحيث يرتفع عن الإقتضاءات المادية بما أعطي من اقتضاءات روحية ومعنوية وسوف لن يكون وقتها إلا الخير والإعمار والسعادة ، وبها تتحقق خلافة الإنسان الحقة لله تبارك وتعالى في الأرض .

ولعل هذا يستفاد أيضاً من إعتراض الملائكة والإجابة على إعتراضهم بنحو بحيث أفحموا بالجواب وانقطعت حجتهم فإنه لا يكون إلا بافتراض مثل هذه النتيجة .

فإن إعتراضهم لا يندفع لو فرض بقاء الأرض مدة بلا ولاية وبلا ولي وسوف يكون ما ذكروه من الإفساد وسفك الدماء متجهاً كله وواردا ولو في الجملة .

ويبدو ان إشكال الملائكة قد اندفع عندما فهموا بأن الأرض لا يمكن أن تخلو من حجة ، ومن ولي للأمر ، وأن وجود الولي وما يمتلك من الخصوصيات سوف يمنع وقوع تلك الحالة التي يخشونها ، وبه سوف تتحقق الولاية الإلهية الحقة في الأرض .

ثانياً ـ المستفاد من الآية المباركة وبقرينة إسناد الخلافة إلى النوع أن هذه الشأنية والصلاحية والأرضية تصلح لها طبيعة النوع البشري وموجودة فيه ، وانها ليست حكراً بالأصل على شخص دون آخر .

أي أن الخلافة والولاية يصلح لأهليتها كل فرد من أفراد الإنسان وبامكان كل فرد منهم أن يصل إلى مرتبة من مراتب هذه الولاية لأنهم مخلوقون من نوع وحقيقة ونفس واحدة .

فالأهلية والصلاحية والشأنية موجودة لديهم جميعاً وغاية الأمر أن أوضاعهم وأطوارهم تختلف بحسب إختلاف فعلية تلك الشأنية فيهم ، وإختلاف درجة تجسيدهم لها باختلاف درجة إرتباطهم بالله وإستفادتهم من القدرات والمواهب والمعارف المودعة فيهم والتي تسير بهم في طريق التكامل والإتصال بالغيب .

وبناء على هذا فإن الأنبياء والأئمة ـ بحسب الحقيقة ـ هم النماذج المثلى لأفراد هذا النوع ، إذ جسدوا وبدرجة أكبر وأكمل مما في غيرهم تلك القدرات والملكات الإلهية المودعة في هذا الكائن والروح الربانية التي نفخت فيه ، ولذا كانت لهم أعلى وأكمل وأرفع درجات الولاية والخلافة المطلقة وبحسب اختلاف مراتبهم هم أيضاً .

ثم تلي هذه المرتبة مرتبة الحواريين والربانيين ، وكل يتبوأ مرتبة من الولاية والخلافة حسب ما يجسده من تلك الشأنيات والصلاحيات وحسب ما يخرجه منها من القوة إلى الفعل ، وهكذا .

ثالثاً ـ ويستفاد من هذه الآية أيضاً ، أن كل فرد من أفراد هذا النوع الإنساني سوف يكون له مرتبة من مراتب الولاية والخلافة .

غاية ما في الأمر أن هذه المرتبة الممنوحة لكل إنسان إبتداء مرتبة محدودة في جانبيها التكويني والتشريعي .

فقد أعطي كل إنسان قدرة تكوينية من قبيل القدرة على التصرف والإعمار في الأرض والتغيير فيها وأعطي كذلك مسؤولية شرعية فيها ، هذه المسؤولية التي تقتضي لا محالة نحواً من تحمل الأمانة والولاية التشريعية ولو بمرتبة متغيرة ومحددة إن صح التعبير .

إن هذه المرتبة المشار إليها مرتبة عامة لكل إنسان ومنها تبدأ المراتب الأعلى في جانبي الولاية التشريعي والتكويني في جانب القدرة على التصرف والتغيير وجانب المسؤولية الشرعية ، حتى تنتهي إلى المرتبة العليا في الشخص الكامل وهو الوالي والمعصوم (ع) الذي تكتمل فيه الولاية بجانبيها .

فيستفاد إذن من هذا التفسير للآية المباركة ، على أن هناك مراتب لهذه الولاية وكل مرتبة لها حملتها والمستخلفون فيها ، بدءاً بالمرتبة المحدودة وانتهاءً بالمرتبة العالية الكاملة الموجودة في الإنسان الكامل .

رابعاً ـ ويستفاد من الآية المباركة أيضاً الترابط بين الولايتين التكوينية والتشريعية ، لأن الآية المباركة ساقتهما مساقاً واحداً ﴿ . . . **إني جاعل في الأرض خليفة** . . . ﴾ .

وهذا يدل على أن من جعل خليفة وولياً في الأرض بحيث يترك له اعمارها وإدارتها تكويناً ، يكون هو نفسه مسؤولاً في الجانب التشريعي أيضاً .

فالآية لم تفصل بين الولايتين ، وعدم الفصل هنا يؤكد هذا الترابط ولو بالمرتبة المطلقة للولاية المعطاة إلى الولي المعصوم (ع) بحيث من تكون له الولاية المطلقة تكوينياً تكون له الولاية التشريعية المطلقة أيضاً في كل زمان .

ومن هنا نستطيع أن نثبت مبدأً مهماً آخرًا وهو أن ولاية الحكم (الولاية التشريعية) وولاية الإدارة الإجتماعية وولاية النفوذ والطاعة لا بد وأن تستند في النظرية الإسلامية إلى الولي المعصوم .

ولا يمكن أن تكون هذه الولاية غير مستندة الى الولي المعصوم تشريعياً

وتكوينياً وإلا لكانت ولاية وخلافة غير حقيقية ، وذلك لأن مبدأ الولاية الحقيقية ـ عندنا ـ لا بد وأن ينتهي إلى الله تعالى لا إلى غيره لأن كل إنسان لا يكون له حق على الإنسان الآخر لأنه في عرضه فلا هووليه ولا هو مالكه .

وإنما الولي والمالك والخالق هو الله تعالى وهو الذي جعل الخلافة والخليفة والولي بهذا النحو وفي هذه الحدود وحينئذ تثبت الولاية لمن يوليه ويجعله خليفة له ، ويثبت له حق الطاعة لأن طاعته آنذاك طاعة للولي الحقيقي والمولى الذاتي الذي تكون مولويته ذاتية وهو الله .

وعلى هذا لا يمكن أن تكون في الأرض أية حاكمية حقيقية أخرى مفصولة عن هذه الخلافة الربانية في الأرض ، وننكر حينئذ أن يكون هناك أي حق حاكمية وحق ولاية وطاعة لأي جهة أو شخص أو عنوان يكون منفصلاً وغير مرتبط بالله تعالى إما مباشرة أو بتوسط من جعله ولياً علينا وخليفة له في الأرض ، إذ لا وجود لأساس مقبول للطاعة غير أساس حق الطاعة لمن تكون مولويته ذاتية .

وما يقال هنا من قبيل (حكومة الشعب) أو (الأخذ بآراء أكثرية الناخبين) أو (الحكومة الديمقراطية) وما أشبه ذلك ، كلها لا معنى لها ـ على هذا الأساس ـ إذ بأي حق تحكم الأكثرية الأقلية ومن جعل لها هذا الحق ، إذ لا أساس لهذا الحق .

وقد حاول الفكر الغربي الذي أنكر وجود الله ـ أو أهمل ذلك عملاً ـ أن يخرج هذه الولاية التي صورها للحكم على أسس أخرى من قبيل نظرية (العقد الإجتماعي) وما شابه ذلك .

ولكن كل هذه ـ على تفصيلات سوف تأتي في بحث النظرية السياسية في الحكم ـ بالإضافة إلى كونها في نفسها غير صحيحة وخلاف الواقع لا تستطيع أن تبرر حكم شخص على أشخاص آخرين ونفوذ هذا الحكم عليهم ووجوب طاعته عليهم .

وعلى هذا فإن المستفاد من هذه الآية المباركة أن هذه الخلافة التي جعلت ولم يفصل فيها بين الجانب التكويني والتشريعي لا يوجد أيضاً فصل بينهما حقيقة وفي كل أنحاء الولاية ، فالولاية التشريعية لا بد وأن تنتهي وترتبط بالولي التكويني

الحقيقي الذي أعطيت لـه الولايـة من قبل الله تعـالى وهو المعصـوم (ع) ، وبهذا نرفض كل نظرية للحكم قائمة على غير أساس ومبدأ الخلافة الربانية في الأرض .

خامساً ـ والدلالة الأخرى المستفادة من الآية المباركة ، أن هذا النـوع الذي جعل خليفة في الأرض على أختلاف مراتب أفراده في الخلافة والإستخلاف ، لـو إلتزم بكل أفراده وعناصره ومفرداته بمسيرة الإستخلاف الربانية التزاماً دقيقـاً وطبقها تطبيقاً أميناً ، لأرتفع الظلم والفساد والإفسـاد في الأرض ولعمرت من كـل نواحيهـا مادياً (تكوينياً) ، وتشريعياً (إجتماعياً) .

وقد أستفدنا هذا من خلال إجابة الآية على إعتراض الملائكة ، لأنهم عندما اعترضوا على أن لهذا الكائن من الخصائص والمقتضيات مـا يؤدي إلى وقوعه في الفساد وسفك الـدماء والـدمار والهـلاك ، فإن الله تعـالى أفهمهم وبنحو دحض بـه اعتراضهم خطأ هذه النظرة عندما كشف لهم عن حقيقة هذا الكائن وأن ما أودع فيه وما جعل في كينونته من ناموس وقانون الهي والذي أهله لأن يكون خليفة له ، هذه الخصـوصيات لهـذا الكائن لـو استثمرت وتحققت بـالشكل الصحيـح الكامـل لمـا بقي هناك مجال لتحقق تلك الحالة التي خشيت منها الملائكة وتصورتها نتيجة لإدراكها لذاك الجانب الصوري من القضية فلم يلحظوا فيه إلا مادته المأخوذة من إقتضاءات أرضية مختلفة ، وأن جانبه المادي جانب أرضي سفلي ، فيه كل إقتضاءات الشر ، ولم يلحظوا الجانب الآخر الروحاني المودع فيـه ، إلى أن أظهره الله تعـالى لهم ، إذ أمر آدم (ع) بأن يتحرك وفق إقتضاء ذاك الجانب فينبؤهم بما كـانوا جـاهلين به من الأسمـاء ـ على ما سيـأتي في شرح معنى التعلم والإنبـاء والأسمـاء ـ وعنـدهـا سحب الملائكة اعتراضهم لأنهم عرفوا بأن لهذا الكائن جانباً آخر ، ولهذا الجانب إمتيازاً يستطيع به أن يتحكم على الجانب الأول .

وحينئـذ وجدوه مؤهـلاً لأن يكون خليفـة لله تعـالى فى أرضـه ، وفي الـوقت الـذي يطبق فيـه هذا الإنسـان مسيرة الإستخـلاف تـطبيقـاً حقيقيـاً من خـلال تجسيـده لإرادتـه وارتفـاعـه عن إقتضـاءاتـه المـاديـة بمـا اعـطي من الإقتضـاءات الـروحيـة والمعنوية ، سيرتفع الإفساد والظلم وسفك الدمـاء من الأرض ولن يكون هنـاك إلا الإعمار والحياة والسعادة .

سادساً ـ المستفاد من الآية ضمناً ، أن البشرية لا بد وأن تنتهي إلى تلك النهاية السعيدة التي طرحت كجواب لقضية شرطية في الدلالة الخامسة للآية .

إن صدق القضية الشرطية تلك لا يكفي في دفع اعتراض الملائكة لأن القضية الشرطية قد تصدق من دون صدق طرفيها .

وإنما يندفع اعتراض الملائكة إندفاعاً واقعياً وحقيقياً بأن تتحقق القضية الفعلية الخارجية لا القضية الشرطية ، بحيث يكون هناك نوع صالح بمجموعه وبكامله ولا يكون وقتها في الأرض إلا العمران والصلاح والسعادة والتقوى والهدى .

وبغير هذا يثبت إشكال الملائكة ولكانت نتيجة عمل الله تعالى لغواً ، وذلك بأن يخلق خلقاً لا ينتهي إلى الخلافة الفعلية الكاملة بل أكثر أفراده وغالب وضعه هو الفساد والإفساد ومخالفة أوامر الأصيل فلا وجود فعلي للخلافة وإن صح نظرياً جعلها كأمر تشريعي واعتباري ، إلا أنها كحقيقة لا يكفي صحة جعل الخلافة والخليفة أن يكون ذلك الجعل على نحو القضية الوضعية التي لا تتحقق خارجاً إلا ضمن الوضع الفاسد والجائر .

إذن يستفاد من هذه الآية ، أن الأرض لا بد وأن تنتهي إلى ذلك الوضع السعيد الذي تتجسد فيه الخلافة الكاملة الحقة للنوع .

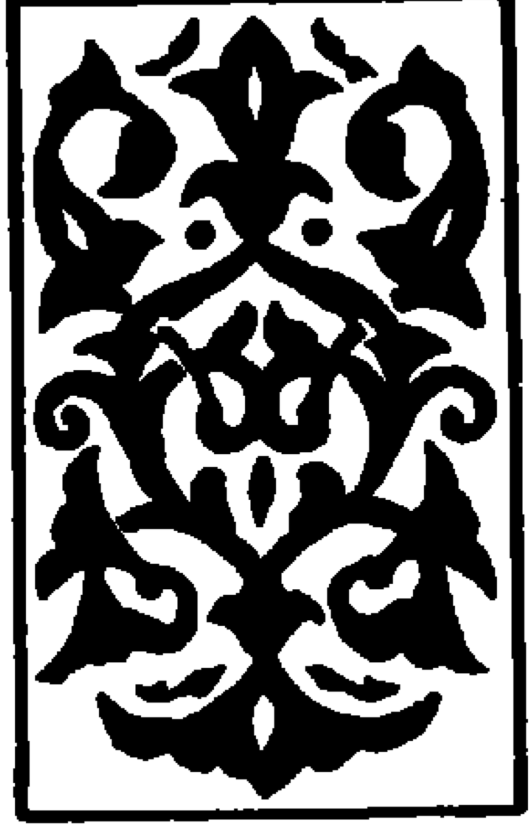
وبهذا يثبت مبدأ إسلامي آخر نعتقد به وهو أن الأرض سوف تملأ على يد الولي الأعظم قسطاً وعدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً .

للبحث تتمة

الهوامش

(١) سورة البقرة ، آية ٣٠ .

(٢) وذلك بحملنا النوع على النوع العام المجموعي وسيكون النوع حينئذ كشيء واحد وكوحدة اعتبارية ، فإذا اعطي واحد منه المرتبة العالية من الخلافة فإن النوع كله يكون قد اعطي هذه المرتبة لأنه لا اثنينية بين الفرد والنوع .



ابن عباس وأستاذه ومصادره التفسيرية والمعربات في القرآن الكريم على رأيه

القسم الثاني

بقلم الدكتور محمد باقر حجتي

هـ ـ أهل الكتاب

وهل يرجع ابن عباس إليهم في التفسير ؟

يذكر الذهبي :

« كان ابن عباس ـ وغيره من الصحابة الذين اشتهروا بالتفسير ـ يرجعون في فهم معاني القرآن إلى ما سمعوه من رسول الله (ص) وإلى ما يفتح الله به عليهم من طريق النظر والإجتهاد ، مع الإستعانة في ذلك بمعرفة أسباب النزول والظروف والملابسات الّتي نزل فيها القرآن . وكان (رضي الله عنه) يرجع إلى أهل الكتاب ويأخذ عنهم ، بحكم إتفاق القرآن مع التوراة والإنجيل في كثير من المواضع التي اجملت في القرآن وفصّلت في التوراة والإنجيل ؛ ولكن الرجوع إلى أهل الكتاب كان في دائرة محدودة ضيقة تتفق مع القرآن وتشهد له . أما ما عدا ذلك ـ مما يتنافى مع القرآن ولا يتفقُ مع الشريعة الإسلامية ـ فكان ابن عباس لا يقبله ولا يأخذ به »[1] .

اتهام جولد زيهر وأحمد أمين لابن عباس وغيره من الصحابة بالتوسع في الأخذ عن أهل الكتاب

[ثم يذكر])

« إنا نجد في كتاب « المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن » مبلغ إتهام

مؤلفه لابن عباس بتوسعه في الأخذ عن أهل الكتاب مخالفاً ما ورد من النهي عن ذلك في حديث رسول الله (ص) : « لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم » .

ونرى أنْ نذكر عبارة جولد زيهر بنصها ليتضح مبلغ إتهامه لابن عباس ، ثم نردّ عليه بعد ذلك ، قال : « وكثيراً ما يذكر انّه ـ فيما يتعلق بتفسير القرآن ـ كان [أي ابن عباس] يرجع إلى رجل يسمى « أبا الجلد غيلان بن فروة الأزدي » الذي أثنى عليه بأنه كان يقرأ الكتب ، وعن « ميمونة » ابنته ، انّها قالت : كانت أبي يقرأ القرآن في كل سبعة أيام ، ويختم التوراة في ستة ، يقرؤها نظراً ، فإذا كان يوم ختمها حشد لذلك الناس ، وكان يقول : كان يقال : تنزل عند ختمها الرحمة . وهذا الخبر المبالغ من ابنته يمكن أن يبين لنا مكان الأب في الإستفادة من التوراة .

وبيْن المراجع العلمية المفضلة عند ابن عباس نجد أيضاً كعب الأحبار اليهودي ، وعبدالله بن سلام ، وأهل الكتاب على العموم ـ ممن حذر الناس منهم ـ كما أن ابن عباس نفسه في أقواله حذر من الرجوع إليهم . ولقد كان إسلام هؤلاء عند الناس فوق التهمة والكذب ، ورفعوا إلى درجة أهل العلم الموثوق بهم ، ولم تكن التعاليم الكثيرة التي أمكن أن يستقيها ابن عباس والتي أعتبرها من تلك الأمور التي يرجع فيها إلى أهل هذا الدين الآخر مقصورة على المسائل الإنجيلية والإسرائيلية ، فقد كان يسأل كعباً عن التفسير الصحيح لأم القرآن وللمرجان مثلاً . وقد رأى الناس في هؤلاء اليهود أنّ عندهم أحسن الفهم ـ على العموم ـ في القرآن وفي كلام الرسول (ص) وما فيهما من المعاني الدينية ، ورجعوا إليهم سائلين عن هذه المسائل بالرغم من التحذير الشديد ـ من كل جهة من سؤالهم »[٢] .

هذه عبارة جولد زيهر في كتابه ، ومنها يتضح لنا مبلغ تجنّيه على الصحابة وعلى ابن عباس بالأخص . وقد تابعه أحمد أمين على هذا الرأي حيث يقول :

« وقد دخل بعض هؤلاء اليهود في الإسلام ، فتسرب منهم إلى المسلمين كثير من هذه الأخبار ، ودخلت في تفسير القرآن يستكملون بها الشرح ، ولم يتحرج حتى كبار الصحابة مثل ابن عباس عن أخذ قولهم ، روى أن النبي (ص) قال : « إذا حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم » ؛ ولكن العمل كان على غير ذلك ، وانّهم كانوا يصدقونهم وينقل عنهم »[٣] .

فجولد زيهر وأحمد أمين يريان أن الصحابة ـ وبخاصة ابن عباس ـ لم يأبهوا لِنَهْي الرسول (ص) ، فصدقوا أهل الكتاب وأخذوا عنهم الكثير في التفسير ، وأنّ اللون اليهودي قد صبغ مدارس التفسير القديمة ، وبالأخص مدرسة ابن عباس ، بسبب إتصالهم بمن دخل في الإسلام من أهلل الكتاب[٤] !

الرد على جولد زيهر وأحمد أمين :

والحق أن هذا غلو في الرأي وبُعدٌ عن الصواب . فابن عباس ـ كما قلنا ـ وغيره من الصحابة كانوا يسألون علماء اليهود الذين اعتنقوا الإسلام ؛ ولكن لم يكن سؤالهم عن شيء يمس العقيدة أو يتصل بأصول الدين ، وإنما كانوا يسألون أهل الكتاب عن بعض القصص والأخبار الماضية ، ولم يكونوا يقبلون كل ما يروى لهم على أنه صواب لا يتطرق إليه شك ؛ بل كانوا يحكمون دينهم وعقلهم ، فما اتفق مع الدين والعقل صدقوه ، وما خالف ذلك نبذوه ، وما سكت عنه القرآن واحتمل الصدق والكذب توقفوا فيه . وبهذا المسلك يكون الصحابة قد جمعوا بين قوله (عليه السلام) : « حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج » ، وقوله : « لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم . . . » .

ثم كيف يستبيح ابن عباس (رضي الله عنه) لنفسه أن يحدث عن بني إسرائيل بمثل هذا التوسع الذي يجعله مخالفاً لأمر رسول (ص) وقد كان ابن عباس أشد نكيراً على ذلك . فقد روى البخاري في صحيحه عنه انّه قال :

« يا معشر المسلمين ! تسألون أهل الكتاب وكتابكم الذي أنزل على

نبيه (ص) أحدث الأخبار بالله ، تقرؤنه لم يشب ، وقد حدثكم الله أن أهل الكتاب بدّلوا ما كتب الله ، وغيروا بأيديهم الكتاب ، فقالوا : « هذا من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً »[٥] ، أفلا ينهاكم ما جاءكم من العلم عن مسألتهم ، ولا والله ما رأينا رجلاً منهم يسألكم عن الذي أنزل إليكم »[٦] .

ونحن نقول فوق هذا :

لم يكن ابن عباس وغيره من المفسرين يرجعون إلى اليهود في تفسير القرآن ؛ فاليهود الّذين أسلموا ما عادوا يهوداً ـ كما أن المشركين الذين إعتنقوا الإسلام ما عادوا مشركين ـ بل اليهود الذين أسلموا كانوا هم مثل المسلمين الذين كانوا يدينون بغير الإسلام في الجاهلية .

أهل الكتاب عامة ، واليهود خاصة متهمون في القرآن والحديث بالكذب والتحريف كما رأينا هذه الحقيقة في حديث النبيّ (ص) . والأحاديث الّتي تنهى عن تصديق أقوال أهل الكتاب كثيرة نذكر على سبيل المثال ما رواه أبو عبيد يرفعه إلى النبي (ص) ، قال : أتى عمر رسول الله (ص) فقال : إنا نسمع أحاديث من يهود تعجبنا ، فترى أن نكتب بعضها ؟ فقال (ص) : « أمتهوكون[٧] أنتم كما تهوكت اليهود والنصارى ، لقد جئتكم بها[٨] بيضاء نقية ولو كان موسى حياً ما وسعه إلا اتباعي »[٩] . وفي حديث آخر : انّ عمر أتاه بصحيفة أخذها من أهل الكتاب ، فغضب (ص) فقال : « أمتهوكون فيها يا ابن الخطاب ؟ »[١٠] .

مع كل هذه الروايات الصريحة بذم أهل الكتاب والنهي عن تصديقهم كيف يمكن أن يرجع ابن عباس وغيره من الصحابة إلى آراء هؤلاء ورواياتهم ، وخاصةً في مجال التفسير لتصبح بعد ذلك ـ على الأخص ـ من أهم المصادر التفسيرية ؟ !

ولو افترضنا صحة هذا النقل عن أهل الكتاب ، فذلك يرتبط بأمور خارجة عن إطار العقيدة والأحكام ، وما يوافق ما جاء عن المعصومين (ع) كما يشير جولد زيهر ـ نفسه ـ إلى الأول ، أي لو صح هذا الموضوع فإنّ ابن عباس وغيره من الصحابة كانوا يرجعون إليهم في مواضيع خاصة ، مثل الأخبار والقصص القرآنية مما ورد في كتب أهل الكتاب بتفصيل أوفر ، ومن المؤكد انهم استهدفوا بذلك الإطلاع على هذه التفاصيل والتعرف على آراء أهل الكتاب فحسب ، لا التصديق بها والإستقاء منها في التفسير وتدوينه .

ونضيف هنا أن روايات أهل الكتاب ـ بشأن تفاصيل ما جاء موجزاً في القصص القرآنية وشيوعها بين المسلمين ـ كان من عوامل دخول الإسرائيليات في تفاسيرنا ؛ فامتلأت أذهان بعض المسلمين بهذه الروايات التي ترك أثرها اللاشعوري في معلوماتهم مما انعكس أحياناً وقليلاً في بعض تفاسير القرآن . والعلماء المسلمون بذلوا جهدهم لتخليص التفسير والأحاديث من هذه الإسرائيليات ونجحوا في ذلك إلى حد كبير .

المعربات في القرآن الكريم على رأي ابن عباس

يُروىٰ عن ابن عباس في تفسير القرآن ما فيه إشارة إلى وجود الألفاظ المُعَرَّبة في القرآن الكريم . لكن لا بد لنا قبل الخوض في ما روي عن ابن عباس من وجود الألفاظ واللغات المعربة في القرآن ، من تمهيد مقدمات :

الأولىٰ : الفحص عن آراء العلماء المسلمين في هذا المجال :

إختلف العلماء في وقوع المعرب في القرآن ؛ فالأكثرون على عدم وقوعه فيه ، ويستدلون لهذا بالآيات التي يستفاد منها أن القرآن نزل بلسان عربي ، ولم يتسرب إليه لغة غير عربية ، كقوله تعالى : « قرآناً عربياً » وقوله : « ولو جعلناه قرآناً أعجمياً لقالوا لولا فصّلت آياته أأعجمي وعربي » . والآيات التي هي ناطقة بأن القرآن نزل بلسان عربي مبين ، كثيرة .

ألف ـ ومن هؤلاء العلماء الّذين يقولون بعدم وقوع المعرّب في القرآن :

١ ـ محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤ هـ ق) ، قال في الباب الخامس ما نصه : « وقد تكلم في العلم من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه لكان الإمساك أولى به [وأقرب من السلامة له][١١] فقال قائل منهم : إن في القرآن عربياً وعجمياً ، والقرآن يدل على أنه ليس في كتاب الله شيء إلا بلسان العرب ، ووجد قائل هذا القول مَنْ قَبِلَ ذلك منه تقليداً له وتركاً للمسألة له عن حجته ومسألة غيره ممن خالفه ، وبالتقليد أغفل من أغفل منهم ، والله يغفر لنا ولهم »[١٢] .

ولذلك قال السيوطي : « وقد شدد الشافعي النكير [على القائلين بوجود المعرب في القرآن][١٣] .

٢ ـ أبو عبيد (ت ٢٢٢ هـ ق) ، قال فيما حكاه ابن فارس : « إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين ؛ فَمَنْ زعم انّ فيه غير العربية فقد أعظم القول ، ومن زعم أن (كذا) بالنبطية فقد أكبر القول »[١٤] .

٣ ـ ابن فارس (٣٢٩ ـ ٣٩٥ هـ ق) ، وهو الذي قال في معنى قول أبي عبيد : « فقد أكبر القول » : أتى بأمر عظيم . ثم استدل لهذا وقال : « وذلك انّ القرآن لو كان فيه من غير لغة العرب شيء لتوهم متوهم أن العرب إنّما عجزت عن الإتيان بمثله ، لأنه أتى بلغات لا يعرفونها ، وفي ذلك ما فيه . وإن كان كذلك فلا وجه لقول من يجيز القراءة في الصلوة بالفارسية ؛ لأنها ترجمة غير معجزة ، وإذا جاز ذلك لجازت الصلوة بكتب التفسير ؛ وهذا لا يقول به أحد »[١٥] .

٤ ـ محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ ق) ، قال : « ما ورد عن ابن عباس وغيره من تفسير ألفاظ القرآن أنها بالفارسية أو الحبشية أو النبطية أو نحو ذلك ، إنما اتفق فيها توارد اللغات ، فتكلمت بها العرب والفرس والحبشة

بلفظ واحد ، وحكاه ابن فارس عن أبي عبيد »[١٦] .

٥ ـ ابن عطية ، أبو محمد عبد الحق (٤٨١ ـ ٥٤٢ هـ ق) ، قال : « . . . بل كان للعرب العاربة التي نزل القرآن بلغتهم بعض مخالطة لسائر الألسن بتجارات ، وبرحلتي قريش ، وبسفر مسافرين كسفر أبي عمرو إلى الشام ، وسفر عمر بن الخطاب ، وكسفر عمرو بن العاص وعمارة بن الوليد إلى أرض الحبشة ، وكسفر الأعشى إلى الحيرة وصحبته لنصاراها ، مع كونه حجة في اللغة ، فعلّقت العرب بهذا كله ألفاظاً أعجمية ، غيّرت بعضها بالنقص من حروفها ، وجرت في تخفيف ثقل العجمة ، واستعملتها في أشعارها ومحاوراتها ، حتى جرت مجرى العربي الفصيح ، ووقع بها البيان ، وعلى هذا الحدّ نزل بها القرآن ؛ فإنْ جهلها عربي فكجهله الصريح بما في لغة غيره ، وكما لم يعرف ابن عباس معنى « فاطر » إلى غير ذلك . فحقيقة العبارة عن هذه الألفاظ أنها في الأصل أعجمية ؛ لكن استعملتها العرب وعَرَّبَتْهَا ؛ فهي عربية بهذا الوجه وما ذهب إليه الطبري من أن اللغتين اتفقتا في لفظة فذلك بعيد ؛ بل إحداهما أصل والأخرىٰ فرع في الأكثر ؛ لأنا لا ندفع أيضاً جواز الإتفاقات إلا قليلاً شاذاً »[١٧] .

٦ ـ وقال آخرون : « كل هذه الألفاظ عربية صِرفة ، ولكن لغة العرب متسعة جداً ، ولا يبعد أن يخفى على الأكابر الجلائل[١٨] ، وقد خفي على ابن عباس معنى « فاطر » و « فاتح » .

٧ ـ وقال الشافعي في « الرسالة » : لا يحيط باللغة إلا نبي[١٩] .

٨ ـ وقال أبو المعالي عُزَيرى بن عبد الملك : إنما وُجدتْ هذه الألفاظ في لغة العرب ؛ لأنّها أوسع اللغات وأكثرها ألفاظاً ويجوز أن يكونوا سُبِقوا إلى هذه الألفاظ[٢٠] . وقد ثبت أنّ النبيّ (ص) مبعوث إلى كافة الخلق ، قال تعالى : « وما أرسلنا مِنْ رسول إلا بلسان قومه »[٢١] .

ب ـ وقال الآخرون بوقوع المعرّب في القرآن :

وهؤلاء العلماء قد أجابوا عن قوله تعالى : « قرآناً عربياً »[٢٢] : بأن الكلمات اليسيرة بغير العربية لا تخرجه عن كونه عربياً ، فالقصيدة الفارسية لا تخرج عنها بلفظة فيها عربية ، وأجابوا عن قوله تعالى : « أأعجمي وعربي »[٢٣] . بأن المعنى من السياق : « أكلام أعجمي ومخاطب عربي ؟ » .

واستدلوا ـ باتفاق النحاة على أن منع صَرفِ نحو « إبراهيم » للعَلَمية والعُجْمَة . وردّ هذا الاستدلال بأنّ الأعلام ليست محل خلاف ؛ فالكلام في غيرها موجه بأنه إذا اتفق على وقوع الأعلام فلا مانع من وقوع الأجناس[٢٤] .

ولكن الزركشي يقول :

« وحكى ابن فارس عن أبي عبيد القاسم بن سلّام انّه حكى الخلاف في ذلك ونسب القول بوقوعه إلى الفقهاء ، والمنع إلى أهل العربية . ثم قال أبو عبيد[٢٥] : والصواب عندي مذهبٌ فيه تصديق القولين جميعاً ؛ وذلك انّ هذه الأحرف أصولها أعجمية كما قال الفقهاء ؛ إلّا أنها سقطت إلى العرب فَعَرَّبَتْها بألسنتها وحَوَّلَتْها عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها فصارت عربية . ثم نزل القرآن ، وقد اختلطت هذه الحروف بكلام العرب ؛ فمن قال إنها عربية فهو صادق ، ومن قال أعجمية فصادق . قال : وإنّما فسّر هذا لئلا يُقدِم أحد على الفقهاء فينسبهم إلى الجهل ، ويتوهم عليهم أنهم أقدموا على كتاب الله بغير ما أراده [الله جل وعزّ] فَهُم كانوا أعلم بالتأويل وأشد تعظيماً للقرآن » .

قال ابن فارس[٢٦] : « وليس كل من خالف قائلاً في مقالته ينسبه إلى الجهل ، فقد اختلف الصدر الأول في تأويل آي من القرآن »[٢٧] .

قال : « فالقول إذن ما قاله أبو عبيد ، وإن كان قوم من الأوائل قد ذهبوا إلى غيره »[٢٨] .

وأما السيوطي فيختار رأياً مشابهاً لهذا الرأي في هذا المقام ويقول :

« وأقوى ما رأيته للوقوع ـ وهو إختياري ـ ما أخرجه ابن جرير بسند صحيح

عن أبي ميسرة التابعي الجليل قال : في القرآن من كل لسان » .

وروى مثله عن سعيد بن جبير ووهب بن منبه .

فهذا إشارة إلى أنّ حكمة وقوع هذه الألفاظ في القرآن انّه حوى علوم الأولين والآخرين ونبأ كل شيء ، فلا بدّ أن تقع قيد الإشارة إلى أنواع اللغات والألسن ليتم إحاطته بكل شيء ؛ فاختير له من كل لغة أعذبها وأخفها وأكثرها استعمالاً للعرب .

ثم رأيت ابن النقيب صرح بذلك ، فقال : « من خصائص القرآن على ساير كتب الله تعالى المُنزلة أنها نزلت بلغة القوم الذين أنزلت عليهم ، ولم ينزل فيها شيء بلغة غيرهم ، والقرآن احتوى على جميع لغات العرب ، وأنزل فيه بلغات غيرهم من الروم والفرس والحبشة شيء كثير » .

وأيضاً فالنبيُّ (ص) مرسل إلى كل أمة ، وقد قال تعالى : ﴿ **وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه** ﴾(٢٩) ، فلا بدّ وأن يكون في الكتاب المبعوث به من لسان كل قوم ، وإن كان أصله بلغة قومه هو .

وقد رأيت الخُوَيّ(٣٠) ذكر لوقوع المعرب في القرآن فائدة أخرى ، فقال : « إن قيل إنّ « إستبرق » ليس بعربي ، وغير العربي من الألفاظ دون العربي في الفصاحة والبلاغة ، فنقول : لو اجتمع فصحاء العالم وأرادوا أن يتركوا هذه اللفظة ويأتوا بلفظ يقوم مقامها في الفصاحة لعجزوا عن ذلك ؛ وذلك لأن الله تعالى إذا حثّ عباده على الطاعة فإن لم يرغّبهم بالوعد الجميل ويخوفهم بالعذاب الوبيل لا يكون حثه على وجه الحكمة . فالوعد والوعيد ـ نظراً إلى الفصاحة ـ واجب . ثم إنّ الوعد بما يرغب فيه العقلاء ، وذلك منحصر في أمور : الأماكن الطيبة ، ثم المآكل الشهية ، ثم المشارب الهنيئة ، ثم الملابس الرفيعة ، ثم المناكح اللذيذة ، ثم ما بعده مما يختلف فيه الطباع ؛ فإذن ذكر الأماكن الطيبة والوعد به لازم عند الفصيح ، ولو نركه لقال من أمِرَ بالعبادة ووعد عليها بالأكل والشرب : إنّ الأكل والشرب لا ألتذ به إذا كنت في حبس أو

موضع كريه ، فإذن ذكر الله الجنة ومساكن طيبة فيها ، وكان ينبغي أن يذكر من الملابس ما هو أرفعها ، وأرفع الملابس في الدنيا الحرير ، وأما الذهب فليس مما ينسج منه ثوب . ثم إن الثوب الذي من غير الحرير لا يعتبر فيه الوزن والثقل ، وربما يكون الصفيق الخفيف أرفع من الثقيل الوزن ، وأما الحرير فكلما كان ثوبه أثقل كان أرفع ، فحينئذ وجب على الفصيح أن يذكر الأثقل الأثخن ، ولا يتركه في الوعد لئلا يُقصر في الحث والدعاء . ثم هذا الواجب الذكر إما أن يذكر بلفظ واحد موضوع له صريح أوْ لا يذكر بمثل هذا ؛ ولا شك أنّ الذكر باللفظ الواحد الصريح أوْلى ، لأنه أوجز وأظهر في الإفادة ، وذلك « إستبرق » فإن أراد الفصيح أن يترك هذا اللفظ ويأتي بلفظ آخر لم يمكنه ؛ لأنّ ما يقوم مقامه إما لفظ واحد أو ألفاظ متعدّدة ، ولا يجد العربي لفظاً واحداً يدلّ عليه ؛ لأن الثياب من الحرير عرفها العرب عن الفرس ، ولم يكن لهم بها عهد ولا وضع في اللغة العربية للديباج الثخين إسم ، وإنا عربوا ما سمعوا من العجم واستغنوا به عن الوضع ، لقلة وجوده عندهم وندرة تلفظهم به . وأما ان ذكره بلفظين فأكثر فإنه يكون قد أخلّ بالبلاغة ؛ لأن ذكر لفظين لمعنى يمكن ذكره بلفظٍ تطويل ، فعلم بهذا أن لفظ «إستبرق» يجب على كل فصيح أن يتكلم به في موضعه ولا يجد ما يقوم مقامه ، وأي فصاحة أبلغ من أن لا يوجد غيره مثله »[٣١] .

وأما ابن عباس

فهو ـ كما أشرنا ـ كان يقول بقوع المعرب في القرآن الكريم كما كان يقول غيره من العلماء والمفسرين . ولذلك نرى السيوطي وغيره يسردون الألفاظ الواردة في القرآن من ذلك ، ولا سيما السيوطي يسرد هذه الألفاظ مرتبةً على حروف المعجم في كتابيه[٣٢] .

ولكنا نستهدف أن نذكر الألفاظ التي يعتقد ابن عباس أنها معربة ووردت في القرآن الكريم ، فإذن ابن عباس لم يكن يرىٰ مانعاً من وجود ألفاظ في القرآن ذات أصل غير عربي .

ومن المعلوم أنّ علماءنا إهتموا إهتماماً بالغاً بالدخيل في اللغة العربية عموماً وفي القرآن الكريم خصوصاً .

وأوّل من اهتم من هؤلاء بهذا الفن هو ابن عباس . لقد وَصَلَنا كتابه الذي يعزى عادة إليه ، ولاحظنا أنّ ابن عباس لم يتقصر فيه - أو على أصح تعبير - لم تقتصر الروايات المعزوّة إليه على لغات قبائل العرب ، بل تعدّتها إلى لغات الفرس والنبط والحبشية وغيرها ؛ وحقق هذا الكتاب الدكتور صلاح الدين المنجد .

يقول الدكتور التهامي الراجي في مقدمة كتاب « المهذب فيما وقع في القرآن من المعرب » :

« وأعتقد أنّ كتاب « اللغات في القرآن الكريم » الذي يعزى عادة إلى ابن عباس كما سبق ان ذكرت ، سواء في صورته القديمة التي رتّبت أيام إسماعيل بن عمرو ، العواد المصريّ المتوفي سنة ٤٢٩ هجرية ، أو تلك التي رواها في وقت لاحق ، شرف الدّين أبو الحسن علي بن المفضل المقدسي ، هو عن تأليف عالم مغمور يسمى أبو القاسم بن سلاّم .

وأحب أن أشير إلى أنه لا توجد أية علاقة بين هذا الرجل المغمور وبين العالم اللغوي المشهور : أبي عبيد القاسم بن سلام [المتوفي سنة ٢٢٤ هجرية] .

لقد نشرت رسالة أبي القاسم بن سلام - [مع ترتيب علمي وتحقيق ألفاظها] بهامش « التيسير في علوم التفسير » للديريني ، كما نشرتْها دار إحياء الكتب العربية بهامش « تفسير الجلالين » .

ولا يستبعد - كما رأى كثير من الباحثين قبلنا - أن تكون رسالة ابن عباس هذه - التي تنسب خطأ الآن إلى أبي القاسم بن سلام - قد هذّبها بعض العلماء المهتمّين بلغات القرآن ، مصلحاً الخلل الوارد فيها ، مرتباً الآيات التي ذكرت

فيها ألفاظ قبائل العرب بحسب مجيئها في القرآن الكريم . ومع هذا الحِرص الشديد في الإصلاح والترتيب بقي كثير من التكرار الذي لا مبرر له .

ولا شك أن مهذِّب رسالة ابن عباس لم يرقه الإعتقاد الذي كان يعتقده من وجود المعرّب في القرآن الكريم ، فخالفه في كثير من المواضع في الرسالة .

ثم صار الناس يؤلفون مصنفاتِ على منواله ، مقتدين به في أغلب الأحيان . وأعتقد أنه لو وصلتنا مؤلفاتهم لاستطعنا ـ بيسر ـ وضع خصائص كل لهجة عربية على حدة ، ولعرفْنا بدقة متناهية كل الألفاظ المعربة المستعملة في الكتاب العزيز .

لقد صنف على غرار رسالة ابن عباس ـ أوْ على الأقل في موضوع لغات القرآن ـ كلٌ مِن :

ـ مقاتل بن سليمان ، الذي عنون كتابه بـ « الأقسام واللغات » وكذا :

ـ هشام بن محمد الكلبي ، المتوفي سنة ٢٠٤ هجرية ، و :

ـ الهيثم بن عدي ، المتوفي سنة ٢٠٦ هجرية ، و :

ـ الفراّء ، المتوفي سنة ٢٠٧ هجرية ، و :

ـ الأصمعي ، المتوفي سنة ٢١٣ هجرية ، و :

ـ أبو زيد الأنصاري ، المتوفي سنة ٢١٥ هجرية ، و :

ـ ابن دريد ، المتوفي سنة ٢٣١ هجرية . عقد هذا العالم اللغوي باباً مهماً في كتابه « جمهرة اللغة » تعرض فيه لما تكلمت به العرب من كلام العجم حتى صار كاللغة ، كما عقد :

ـ ابن قتيبة : المتوفي سنة ٢٧٦ باباً في كتابه « أدب الكاتب » للحديث عن الدّخيل في اللغة العربية سماه « ما تكلم به العامة من الكلام الأعجمي » .

ـ لكن أهم كتاب خصص للمعرّب قديماً هو كتاب « المعرب من كلام العرب على حروف المعجم » للعالم اللغوي الكبير أبي منصور الجواليقي ، المتوفي سنة ٥٤٠ هجرية . وقد نشر هذا الكتاب أول ما نشر في ليبزج بعناية .E

Sachan سنة ١٨٦٧ م من مخطوطة عتيقة واحدة ناقصة ، إلا أن المستشرق W Spitta تكفل بإكمال نقصها معتمداً في ذلك على مخطوطتين موجودتين في دار الكتب بالقاهرة ، نشر هذه التكملة في مقال له نشره في الدورية ZDMG سنة ١٨٧٩ م المجلد 33 من صفحة 208إلى 224 . ثم قام الأستاذ أحمد محمد شاكر بتحقيق الكتاب تحقيقاً علمياً نشرته له دار الكتب المصرية سنة ١٣٦١ هجرية ثم أعيد طبعه مرّة ثانية عام ١٩٦٩ م .

إهتم بكتاب الجواليقي هذا عدد من اللغويين نذكر منهم على سبيل المثال : جمال الدين عبدالله بن محمد بن أحمد بن أبي بكر بن موسى العذري المولوي المعروف بـ « البشبيشي » بمؤلف سماه « التذييل والتكميل لما استعمل من اللفظ الدخيل » .

يوجد ذيل البشبيشي مخطوطاً بدار الكتب بمصر في مادة « علم اللغة » تحت رقم ٢٣١ .

كما اهتم بهذا الكتاب العلامة عبدالله بن برّى بن عبد الجبار المقدسي ، فصنف حواشي عليه ، تعرض فيها إلى جل الألفاظ المعربة ، معلّقاً عليها ، شارحاً الغامض منها .

كما اهتم بالدّخيل على العموم العالم شهاب الدين أحمد بن محمد الخفاجي المصري الذي صنف فيه كتاباً مهماً سماه « شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل »(٣٣) .

فقد رأينا أن ابن عباس أول من اهتم بهذا الفن ، والباقون من العلماء اقتفوا أثره وصنفوا كتباً في هذا الفن حتى انتج جهدهم في هذا المضمار كتاب الجواليقي .

ذكرنا أن تمهيد هذه المقدمة مستهدف إلى ذكر الألفاظ التي يعتقد ابن عباس أنها معربة ووردت في القرآن الكريم ، ولذلك نذكر نموذجاً من هذه الألفاظ التي يرى ابن عباس أنها من جذور غير عربية ، كالفرس والنبط والحبشية

وغيرها ، ونستمد في سرد هذه الألفاظ من المصادر المعتبرة المتعددة :

ألف ـ الألفاظ الحبشية :

١ ـ أواه(٣٤) :

أخرج أبو الشيخ بن حبان من طريق عكرمة عن ابن عباس ، قال : الأوّاه : الموقن بلسان الحبشية . وأخرج ابن أبي حاتم مثله عن مجاهد وعكرمة . [1] .

قال ابن جرير : حدثنا الحسين . . . عن أبي ميسرة عمرو بن شرحبيل ، قال : « الأوّاه : الرحيم ، بلحن الحبشة . وقال حدثني محمد بن سعيد : حدثني أبي . . . عن جده عن ابن عباس ، قال : الأواه : المؤمن بالحبشية وقال الواسطي : الدعاء ، بالعبرية(٣٥) .

٢ ـ الجبت(٣٦) :

قال ابن أبي حاتم : ذكر عن نعيم بن حماد المصري ، حدثنا عبد الحميد . . عن عكرمة عن ابن عباس ، قال : الجبت إسم الشيطان بالحبشية ؛ كما أخرج مثله عن عكرمة ؛ ولكن أخرج ابن جرير عن سعيد بن جبير ، قال : الجبت : الساحر بلسان الحبشية . وقال ابن جرير أيضاً حدثنا محمد بن جعفر ، قال : الجبت : الساحر بلسان الحبشة ، والطاغوت الكاهن . وفي العجائب للكرماني : أن أصله جبس(٣٧) . [2] .

٣ ـ حُوب(٣٨) :

قال السيوطي : روينا في أسئلة نافع بن الأزرق أنه قال لابن عباس : حَدِّثني عن قول الله : ﴿ إنه كان حُوباً كبيراً ﴾ ، قال : إثماً كبيراً بلسان الحبشة(٣٩) . [3] .

٤ ـ السِّجِلّ :

أخرج ابن مردويه من طريق أبي الجوزاء عن ابن عباس قال :

« السّجل »[٤٠] بلغة الحبشة : الرجل . وفي المحتسب السجل : الكتاب . قال قوم : هو فارسي معرّب .

٥ ـ سكر :

قال ابن أبي مردويه : حدثنا أحمد بن كامل . . . عن ابن عباس ، قال : « السكر »[٤١] بلسان الحبشة : الخَلّ[٤٢] . [4] .

٥ ـ طوبى[٤٣] :

قال ابن جرير : حدثنا أبو كريب . . . عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ، قال : طوبى إسم الجنة بالحبشة ، ولكن أخرج أبو الشيخ عن سعيد بن جبير قال : بالهندية[٤٤] . — [5]

٦ ـ طه[٤٥] :

أخرج الحاكم في المستدرك من طريق عكرمة عن ابن عباس في قوله تعالى : ﴿ طه ﴾ ، قال : هو كقولك : يا محمد بلسان الحبش . ولكن قال ابن جرير : حدثنا ابن حميد . . . عن يزيد النحوي عن عكرمة عن ابن عباس ، قال : ﴿ طه ﴾ بالنبطية : يا رجل [أو ـ يا إنسان] . كما روي عن سعيد بن جبير أنّه قال : طه : يا رجل بالسريانية[٤٦] . [6] .

٧ ـ قسورة[٤٧] :

أخرج ابن جرير عن طريق يوسف بن مهران عن ابن عباس ، قال : الأسد يقال له بالحبشة : « قسورة »[٤٨] . [7] .

٨ ـ منفطر :

قال ابن جرير : حدثنا أبو كريب ، حدثنا وكيع عن سفيان عن جابر عن عبدالله بن يحيى عن عكرمة عن ابن عباس « السماء منفطر به »[٤٩] ، قال : ممتلئة ، بلسان الحبشة[٥٠] . [8] .

٩ ـ ناشئة :

«إن ناشئة الليل»[٥١]، قال ابن عباس : نشأ بلغة الحبشة : قام من

الليل[٥٢] . [كما] قال وكيع : حدثنا إسرائيل عن أبي إسحاق عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله : « إن ناشئة الليل » قال : بلسان الحبشة : إذا شاء قام[٥٣] . وأخرج الحاكم في مستدركه عن ابن مسعود ، قال : ناشئة الليل : قيام الليل بالحبشية ، وأخرج البيهقي عن ابن عباس مثله[٥٤] . [9] .

١٠ ـ يس[٥٥]

قال ابن مردويه : حدثنا عبدالله بن جعفر . . عن حسين بن واقد ، (وقال ابن جرير : حدثنا ابن جرير ، حدثنا أبو ثميلة حدثنا حسين بن واقد) عن يزيد النحوي عن عكرمة عن ابن عباس في قوله : « يس » قال : إنسان بالحبشة ؛ كما روي عن سعيد بن جبير انه قال : « يس » : يا رجل بلغة الحبشة[٥٦] . [10] .

ب ـ الألفاظ النبطيّة :

١ ـ سَفَرة :

قال ابن أبي حاتم : حدثنا علي بن مبارك ، حدثنا زيد بن مبارك ، حدثنا ثور عن ابن جريح عن ابن عباس « بأيدي سفرة »[٥٧] قال بالنبطية : القراء[٥٨] . [11] .

٢ ـ صُرهُنّ :

قال ابن جرير : حدثنا سليمان بن عبد الجبار ، حدثنا محمد بن الصَّلت حدثنا . . عن عطاء عن سعيد بن جبير عن ابن عباس « فصرهن »[٥٩] قال : هي بالنبطية : فَشَقِّقهُنَّ . وأخرج ابن جرير مثله عن الضحاك ، [ولكن] أخرج ابن المنذر عن وهب بن منبه قال : ما في اللغة شيء إلا منها في القرآنِ شيء قليل . قيل : وما فيه من الرّومية ؟ قال : « فصرهن » يقول : قطّعهنّ[٦٠] . نرى في كتاب «مقدمتان» (ص ٢١٣) أن هذا التفسير للفظة «صرهن» بقطّعهنّ، مرويّ عن عكرمة عن ابن عباس ؛ لكن باللغة النبطية لا باللغة الرومية [12] .

طه :

ذكرنا آنفاً أن « طه » ـ كما أخرج الحاكم في المستدرك من طريق عكرمة

عن ابن عباس - هو كقولك : « يا محمد » بلسان الحبش ؛ لكن نرى ابن أبي حاتم أخرج من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس ، قال : « طه » بالنبطية . وقال ابن جرير أيضاً : حدثنا ابن حميد ، حدثنا أبو ثميلة عن الحسن بن واقد عن يزيد النحوي عن عكرمة عن ابن عباس ، قال : « طه » بالنبطية : يا رجل(٦١) . [13] .

٤ - ملكوت :

أخرج ابن أبي حاتم عن عكرمة في قوله تعالى « مَلَكُوت »(٦٢) ، قال : هو الْمَلك ؛ ولكنه بكلام النبطية : « ملكوتا » وأخرجه أبو الشيخ من هذا الطريق عن عكرمة عن ابن عباس . وقال الواسطي : هو الملك بلسان النبط ، وقال الكرماني في العجائب : قرىء في الشاذ : « مَلَكُوث »(٦٣) بالثاءِ وهو اسم أعجمي(٦٤) . [14] .

ج - من الألفاظ السريانية :

عَدْن :

لا بد لنا قبل أنْ نذكر الرواية أن نقول : إنّ ابن عباس لم يقل بأنّ هذه اللفظة سريانية ؛ بل أخذ الجواب من كعب أنّها سريانية ، كما قال ابن جرير : « ذكر جماعة أن معنى « جنات عدن »(٦٥) : جنات أعنابٍ وكُرومٍ » ، ثم قال : حدثني أحمد بن أبي شريح الرازي ، حدثنا زكريَا بن عدي حدثنا . . . عن عبدالله بن الحارث انّ ابن عباس سأل كعباً عن « جنّات عدن » ، فقال : هي الكروم والأعناب بالسريانية ، وفي تفسير جويبر - في سورة غافر - بالرومية(٦٦) . [15] .

٢ - الفِردوس :

يقول السيوطي : قال الجواليقي : « الفردوس »(٦٧) بالسريانية ، وقيل بالرّومية : البستان الذي يجمع كل ما يكون في البساتين(٦٨) . وأخرج ابن منذر

من طريق عبدالله بن عمر عن زيد . . عن عبيدالله بن الحرث انّ ابن عباس سأل كعباً عن « الفردوس » ، قال : « هي جنات الأعناب بالسريانية »(٦٩) ، وفي هذا أيضاً أخذ ابن عباس عن كعب انّ هذه اللفظة سريانية . [16] .

د ـ ومن الألفاظ الفارسية :

١ ـ سِجّيل :

يقول صاحب « المباني » : وأما الفارسية فقوله « مِنْ سِجّيل »(٧٠) عن عكرمة وعن ابن عباس . وعن عكرمة قال : « مِنْ سنگ گِلْ » . وعن مجاهد : أولها حجارة وآخرها طين . وعن ابن عباس رواية أبي صالح : من طين يطبخ ، كما يطبخ الآجُرّ ، وهو بلغة الفارِس(٧١) . وقال ابن أبي شيبة : حدثنا وكيع عن سفيان عن السدي عن عكرمة عن ابن عباس في قوله : « سجيّل » قال : هي بالفارسية « سَنگ » و « گِلْ » : حجر وَطين(٧٢) . [17] ..

هيت لك :

أخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس ، قال : « هيت لك »(٧٣) » : هلمّ لك بالقبطية(٧٤) ؛ و [لكن] قال الحسن : هي بالسريانية كذلك ، أخرجه ابن جرير . وقال عكرمة : هي بالحورانية كذلك(٧٥) ، أخرجه أبو الشيخ . وقال أبو زيد الأنصاري : هي بالعبرانية ، وأصله : « هيتلج » أي : تعاله(٧٦) . وروى عن الحسن أيضاً أن « هيت لك » كلمة بالسريانية ، أي : عليك(٧٧) . [18] .

و ـ ومن الألفاظ الزنجية :

١ ـ حَصَب :

قال ابن أبي حاتم : حدثنا ابن محمد ، حدثنا محمد بن عبد الرحمن الجعفي . . . عن سلمة ، عن تمام الشقري ، عن ابن عباس في قوله : « حصب »(٧٨) ، قال : « حطب جهنم » بالزنجية(٧٩) . [19] .

ز ـ ومن الألفاظ اليهودية :

١ ـ راعنا :

أخرج أبو نعيم في دلائل النبوة عن ابن عباس ، قال : « راعنا »(٨٠) : سب ، بلسان اليهود(٨١) . [20] .

فهذا ما وقفت عليه من الألفاظ المعربة التي وردت في القرآن الكريم على ما يرى ابن عباس ، مستنداً فيه إلى الكتب التي تعد من المصادر المعتبرة في هذا المقام .

ونذكر لمزيد الفائدة والإطلاع الأشعار التي نظمت لبيان الألفاظ المعربة التي وردت في القرآن الكريم على ما يرى ابن عباس وغيره :

وأورد السيوطي هذه الأشعار في كتابيه(٨٢) وقال :

وقد نظم القاضي تاج الدين بن السبكي منها [أي الألفاظ المعربة التي وردت في القرآن الكريم] سبعة وعشرين لفظاً في أبيات ، وذيّل عليها الحافظ أبو الفضل بن حجر بأبيات فيها أربعة وعشرون لفظاً .

فقال ابن السبكي :

السَلْسَبيل وَطهَ كُوِّرَتْ بِيَعٌ ... رومٌ وطوبَى وسِجّيلٌ وَكافورُ
والزَّنْجَبيل ومشكاة سُرادِقُ مَعْ ... إستبرقٍ صَلَواتٌ سُنْدُسٌ طُورُ
كَذا قراطيسُ ربانيّهم وغسّا ... قٌ وديناٌر والقِسْطاسُ مشهورُ
كَذاكَ قَسْوَرَةٌ والْيَمُّ ناشئة ... وَيُؤت كِفْلَيْنِ مَذْكُورٌ ومَسْطُورُ
لَهُ مَقاليدُ فِرْدَوْسٌ يعدّ كَذَا ... فيما حَكى ابن دُريدٍ مِنْه تَنُّورُ

وقال ابن حجر :

وَزِدْ حَرامٌ وَمُهْلٌ وَالسّجِلُّ كَذَا ... السرى والأَبّ ثم الجِبْتُ مذكورُ
وقِطّنا وإناه ثم مُتكّئاً ... دارَسْتَ يَصْهَرُ منه فهو مَصْهُورُ
وهيت والسكر الأوّاه مع حَصَبٍ ... وأوّبي مَعْدُ والطّاغوت مسطورُ
صُرْهُنَّ إصْري وغيضَ الماء مَعْ وَزَرٍ ... ثُمَّ الرّقيمُ مَناصٌ والسنا النورُ

الهوامش

(١) التفسير والمفسرون ، ١/٧٠ ، ٧١ .
(٢) المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن ، ص ٦٥ - ٦٧ .
(٣) فجر الإسلام ، ص ٢٤٨ .
(٤) التفسير والمفسرون ، ١/٧١ ، ٧٢ .
(٥) في الآية (٧٩) من سورة البقرة .
(٦) البخاري في كتاب الشهادات ، ٥/١٨٥ من فتح الباري .
(٧) يقول المحدث القمي في تعليقه على هذا الحديث : قوله (ص) : « متهوكون » أي متحيرون ، يقول : « أمتحيرون أنتم في الإسلام ، لا تعرفون دينكم حتى تأخذوه من اليهود والنصارى ، ومعناه أنه (ص) كره أخذ العلم من أهل الكتاب » ؛ كما قال ابن الجزري : التهوك كالتهور ، وهو الوقوع في الأمر بغير روية ، والمتهوك : الذي يقع في كل أمر ، وقيل التحير (أنظر : سفينة البحار ، ٢/٧٢٧ - النهاية في غريب الحديث ، ٥/٢٨٢) .
(٨) ويقول المحدث القمي أيضاً : « وأما قوله (ص) : « لقد جئتكم بها بيضاء نقية » فإنه أراد الملة الحنيفية ، فلذلك جاء التأنيث (راجع : سفينة البحار ، ٢/٧٢٧) .
(٩) و (١٠) انظر هذين الحديثين في : النهاية في غريب الحديث ، ٥/٢٨٢ - سفينة البحار ، ٢/٧٢٨ ، ٧٢٨ .
(١١) تكملة من الرسالة .
(١٢) الرسالة ، تحقيق الأستاذ أحمد محمد شاكر ، ط : مصطفى الحلبي ، ص ١٩٤ - البرهان في علوم القرآن ١/٢٨٧ .
(١٣) الإتقان ٢/١٢٥ - المهذب فيما وقع في القرآن من المعرّب ، ص ٥٨ .
(١٤) البرهان في علوم القرآن ٢/٢٨٧ ، ٢٨٨ - المهذب ، ص ٥٨ — الإتقان ٢/١٢٥ .
(١٥) البرهان في علوم القرآن ١/٢٨٨ - الإتقان ٢/١٢٥ - المهذب ، ص ٥٨ .
(١٦) مقدمتان ، ص ٢٧٧ - الإتقان ٢/١٢٥ — المهذب ، ص ٥٨ .
(١٧) مقدمتان ، ص ٢٢٧ ، ٢٧٨ - البرهان في علوم القرآن ١/٢٨٩ ، ٢٩٠ - الإتقان ٢/١٢٥ ، ١٢٦ - المهذب ، ص ٥٨ ، ٥٩ . لم يقل السيوطي في هذا المقام : « انه قال ابن عطية » بل عبّر عن ابن عطية بـ « غيره » ، يعني ، قال : « وقال غيره » .
(١٨) جاء في الإتقان ٢/١٢٦ : « على الأكابر الجلة » .
(١٩) الرسالة ص ٤٢ وقد ورد فيها « ولا يعلمه الجميع علمه إنسان غير نبي » (أنظر : هامش المهذب ، ص ٥٩) .
(٢٠) البرهان في علوم القرآن ١/٢٩٠ - الإتقان ٢/١٢٦ - المهذب ، ص ٥٩ .
(٢١) البرهان في علوم القرآن ١/٢٩٠ .
(٢٢) سورة يوسف : الآية/٢ .

(٢٣) سورة فصّلت : الآية/٤٤ .
(٢٤) الإتقان ٢/١٢٦ ـ المهذّب ، ص ٥٩ ، ٦٠ .
(٢٥) نقله ابن فارس في الصاحبي ، ص ٢٩ .
(٢٦) المصدر نفسه .
(٢٧) تتمه الكلام : « فخالف بعضهم بعضاً ، ثم خلف من بعدهم خلف ، فأخذ بعضهم بقول ، وأخذ بعض بقول حسب إجتهادهم ومادلتهم الدلالة عليه » (نقلاً عن هامش : البرهان في علوم القرآن ١/٢٩٠) .
(٢٨) البرهان في علوم القرآن ١/٢٩٠ ـ ونقل السيوطي مُعْظَمَ هذا المقال عن الزركشي من غير أن يذكر المصدر المنقول عنه (أنظر :
الإتقان ٢/١٢٨ ، ١٢٩ ـ و ـ المهذب ، ص ٦٥ ، ثم قارن ما جاء فيهما مع ما جاء في البرهان ١/٢٩٠) .
(٢٩) جاء في « شذرات الذهب » ٥/١٨٣ : « إن الخُوَيّ ـ بضم الخاء وفتح الواو وتشديد الياء ـ وهو شمس الدين أحمد بن خليل بن معادة الخوي الشافعي ، صاحب الإمام فخر الدين الرازي ، كان فقيهاً مناظراً وأستاذاً في الطب والحكمة ، توفي سنة ٦٢٨ هـ ، ونسبته إلى الخوي مدينة بآذربيجان » لكن ابن الحي الحنبلي قد أخطأ في كلمة « الخوي » لأن الخوي ليس مدينة بآذربيجان ، بل هذه المدينة مسماة بـ « خُويْ » على وزن « فُعْلْ » ، والمنسوب إليها « الخوئيّ » على وزن « الصُولِيّ » فافهم .
(٣٠) الإتقان ٢/١٢٦ ـ ١٢٨ .
(٣١) أنظر : الإتقان ٢/١٢٩ ـ ١٤٣ ـ و ـ المهذب ، ص ٦٥ ـ ١٧٨ .
(٣٢) المهذب (مقدمة ـ) ، ص ٣ ـ ٧ .
(٣٣) وردت هذه المفردة مرتين في القرآن الكريم : « الأولى في الآية ١١٤ من سورة التوبة ، والثانية في الآية ٧٥ من سورة هود .
(٣٤) الإتقان ٢/١٣٠ ـ المهذب ، ص ٧٥ .
(٣٥) ذكرت هذه الكلمة في الآية ٥١ من سورة النساء .
(٣٦) الإتقان ٢/١٣٢ ـ المهذب ، ص ٨٠ ، ٨١ .
(٣٧) في الآية ٢ من سورة النساء
(٣٨) الإتقان ٢/١٣٢ ـ المهذب ، ص ٨٥ . يعتقد صاحب اللسان أن هذه اللفظة تميمية حين تقرأ بحاءٍ ممدودة بضم . هذا ابن منظور ، ويظهر أن الصواب هو أنّ بني تميم تنطق بها مفتوحة ، وأن الضم نطق أهل الحجاز ، وذا ما أكده أبو حيان في كتاب البحر المحيط : ١/١٦١ ، والشوكاني في فتح القدير ١/٤١٦ . والحوب بالضم : الإثم ، والحاب مثله (الصحاح ١/١١٦) ، ولهذه اللفظة معان أخرى .
(٣٩) لم ترد هذه اللفظة في التنزيل العزيز إلا مرّة واحدة وهي في سورة الأنبياء ، الآية ١٠٤ .
(٤٠) في الآية ٦٧ من سورة النحل .
(٤١) الإتقان ٢/١٣٤ ـ المهذب ، ص ١٠١ .

(٤٢) لم ترد هذه الكلمة في القرآن الكريم إلا مرةً واحدة : في الآية ٢٩ من سورة الرعد .

(٤٣) مقدمتان ، ص ٢١٢ ـ الإتقان ٢/١٣٦ ـ المهذب ، ص ١١٣ . أغفل السيوطي في هذا الكتاب الإشارة إلى الجواليقي الذي ذكر هذه المفردة في المعرب (ص ٢٢٦) الذي قال عنها : « قال [يقصد أبا محمد جعفر بن حسين السراج الذي ينقل عنه الآن] : قيل طوبى اسم الجنة بالهندية . وقيل : طوبى شجرة في الجنة ، وعند النحويين هي فعلى من الطيب ، وهذا هو القول ، وأصل طوبى «طيبى» فقلبت الياء للضمة قبلها واواً . وطوبى في الأرامية بمعنى السعادة ، ينطقون بها Tubo .

(٤٤) الآية الأولى من السورة العشرين .

(٤٥) الإتقان ٢/١٣٦ ـ المهذب ، ص ١١٠ ـ ١١٢ . أنظر المعاني المختلفة لهذه اللفظة وقراءاتها المتنوعة وتقلباتها في : هامش مقدمة المهذب ص ١١٠ ، ١١١ .

(٤٦) وردت هذه اللفظة في الآية ٥١ من سورة المدثر .

(٤٧) مقدمتان ، ص ٢١٢ ـ الإتقان ٢/١٣٧ ـ المهذب ، ص ١٢٦ .

(٤٨) في الآية ١٨ من سورة المزمل .

(٤٩) المهذب ، ص ١٥١ ـ الإتقان ٢/١٤٠ .

(٥٠) في الآية ٦ من سورة المزمل .

(٥١) البرهان في علوم القرآن ١/٢٨٩ ـ وانظر أيضاً : مقدمتان، ص ٢١٢ .

(٥٢) المهذب ص ١٥٢ .

(٥٣) الإتقان ٢/١٤٠ ـ مذاهب التفسير الإسلامي ، ص ٩٠ .

(٥٤) الآية ١ من سورة السّادسة والثلثين .

(٥٥) الإتقان ٢/١٤١ ـ المهذب ، ص ١٦٣ ـ ١٦٥ . أغفل السيوطي ـ على غير عادته ـ الإشارة إلى ما ذكره أبو القاسم بن سلام الذي ينقل عنه صاحب « المهذب » كثيراً . ولقد ذكر أبو القاسم هذه اللفظة في لغات قبائل العرب . فقال : « يس » يعني يا إنسان بلغة الحبشة (أنظر : تفسير الجلالين ٢/١٣٣) . ولابن عباس رأي آخر في هذه اللفظة ، فقد جاء في بعض أقواله إنه في لغة طيء ، وفسره قائلاً : « وذلك انهم يقولون « إيسان » بمعنى إنسان ، ويجمعونه على أياسين فهذا منه » (أنظر البحر المحيط ٧/٣٢٣ ـ الكشاف ٣/٢) . وبما أنهم لا يعرفون بالضبط معنى « يس » وأصلها إختلفوا إختلافاً كثيراً في قراءتها إلى أن وصلت أوجهها إلى خمسة (راجع : هامش المهذب ، ص ١٦٤) .

(٥٦) في الآية ١٥ من سورة عبس .

(٥٧) الإتقان ٢/١٣٤ ـ المهذب ، ص ١٠٠ . لم يصرح الجوهري بذلك ، واكتفى بأن قال : « والسفرة : الكتبة (الصحاح ٢/٦٨٥) لكن ابن منظور قال : « والسفرة : الكتبة ، واحدهم سافر ، وهو بالنبطية : مسافراً (أنظر: لسان، مادّة «سفر». وقال الزمخشري : «سَفرة: كتبة . وقيل : السفرة: القراء . وقيل : أصحاب رسول الله (ص) » . وذكر الراغب : « السَفَرة : هم الملائكة الموصوفون بقوله : « كراماً كاتبين » ، والسفرة جمع سافر ككاتب وكتبة » (المفردات ص ٢٣٤) .

(٥٨) في الآية ٢٦٠ من سورة البقرة .

(٥٩) الإتقان ٢/١٣٥ ـ المهذب ، ص ١٠٥ ـ ١٠٧ . فسّر اللغويون والمفسرون لفظة « صرهن » بتسع

تفسيرات : قطعهن ، فصلهن ، مزقهنّ ، فرّقهنّ ، أضممهنّ ، أجمعهن ، أوثقهن (قاله ابن عباس أيضاً ، ولهذا سمي الأسير « مصروراً » ؛ لأن يديه جمعتا إلى عُنقه) ، شَقِّقهنّ ، وأمهلهن . (أنظر قراءات هذه اللفظة المختلفة في : هامش المهذب ، ص ١٠٧) .

(٦٠) الإتقان ٢/١٣٧ ـ المهذب ، ص ١١٠ ـ ١١٢ .

(٦١) وردت هذه اللفظة أربع مرات في القرآن الكريم : ألف ـ في الأنعام ، الآية ٧٥ . ب ـ في الأعراف ، الآية ١٨٥ . ج ـ في المؤمنون ، الآية ٨٨ . د ـ في يس ، الآية ٨٣ .

هذه اللفظة مشتركة على كل حال بين اللغات السامية التي نعرفها ، فهي في السريانية (الآرامية يقرأونها Malkuto) (ويعنون بها ما نعنيه في لغتنا . وهي في اللغة العبرية بنفس هذا المدلول ؛ بل انّها لتستعمل في هذه اللغة الأخيرة في نفس المقاطع اللغوية التي نجدها في لغة الضّاد . يقولون وهم يعنون « ملكوت الله » ، ويقولون ـ حين يترجمون المقطع اللغوي ـ « ملكوت الله » الذي . يهمنا الآن .

يقدم لنا أبو حيان الغرناطي رواية عكرمة بزيادة قليلة ، ولكنها خطيرة ، يقول « ملكوتا » باليونانية أو القبطية (البحر المحيط ٤/١٦٥) نقلاً عن هامش المهذب ١٤٧ .

(٦٢) الذي يقرأ بهذه القراءة الشاذة هو أبو السمال . وهناك قراءتان شاذتان لهذه اللفظة ، أما قراءة « ملكوث » ـ بالثاء المثلثة وفتح اللام ـ فهي قراءة عكرمة . وأما القراءة الثانية وهي « ملكوت » ـ بتسكين اللام ـ فهي قراءة موافقة للنطق العبري : ولكن سيبويه لم يجوّز تسكين اللام في هذه اللفظة بدعوى أن الفتحة خفيفة (هامش المهذب ص ١٤٧) .

(٦٣) الإتقان ٢/١٣٩ ـ المهذب ١٤٧ .

(٦٤) وردت هذه اللفظة في القرآن الكريم إحدىٰ عشرة مرّة .

(٦٥) الإتقان ٢/١٣٦ ـ المهذب ١١٧ .

(٦٦) وردت لفظة « فردوس » في القرآن الكريم مرتين : الأولى في سورة الكهف ، الآية ١٠٧ ، ومرةً ثانية في سورة المؤمنون ، الآية ١١ .

(٦٧) العبارة الواردة في المعرّب للجواليقي ـ وليست له كما يمكن أن يفهم من كلام السيوطي ـ هي : « قال : و « الفردوس » أيضاً بالسريانية ، كذا لفظة « فردوس » . قال : ولم نجده في أشعار العرب إلا في شعر حسّان ، وحقيقته : انه البستان الذي يجمع كل ما يكون في البساتين ؛ لأنه عند كل أهل لغة كذلك ، وبيت حسّان :

وَإنْ ثَوابَ اللّهِ كُلَّ مُوَحِّدٍ جِنَانٌ مِنَ الْفِرْدَوْسِ فِيهَا يُخَلَّدُ

ومعلوم أنه المقصود بـ « قال » : الزجاج ؛ لأنّ به صدّر الجواليقي بحثه عن لفظة « الفردوس » ، وهو كلام نَقَله نقلاً ابن منظور في لسان العرب ونسبه إلى الزجاج . فالكلام الذي ظنه السيوطي للجواليقي إنّما هو للزجاج ، ولم ينقل الجواليقي كلام ـ الزجاج فقط ، وإنما أيضاً كلام ابن الكلبي والفراء والسدي وعبدالله بن الحرث ؟ ! وهم العلماء الذين تعرضوا لأصل هذه المفردة (هامش المهذب ، ص ١٢١) .

(٦٨) المهذب ، ١٢١ ، ١٢٢ .

(٦٩) وردت هذه اللفظة ثلاث مرات في القرآن الكريم : في الآية ٨٢ من سورة هود ، والآية ٧٤ من سورة الحجر . والآية ٤ من سورة الفيل .

(٧٠) مقدمتان ، ص ٢١٣ .

(٧١) المهذب ص ٩٧ . قال أبو عبيدة في قوله تعالى : ﴿ ترميهم بحجارة من سجيل ﴾ قال : أراد - والله أعلم : من شديد ، وأنشد قول تميم بن أبي مقبل

ورجلة يضربون البيض عن عرض ضرباً تواصى به الأبطال سجيلا

يريد شديداً » . هذا ما قاله أبو زيد سعيد بن أوس بن ثابت الأنصاري في كتابه « النوادر في اللغة ، صفحة ٢٠٩ .

(٧٢) وردت هذه المفردة في الآية ٢٣ من سورة يوسف .

(٧٣) جل المهتمين بلغات القرآن قالوا : إنها بالقبطية ، وعلى رأس من قال بهذا : السدّي (البحر المحيط ٢٩٣/٥٥) ، وأبو الفرج عبد الرحمن الجوزي في « فنون الأفنان » ص ٢٣ ، وكذا أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي في تفسيره : « الجامع لأحكام القرآن » ١٦٤/٩ . وأحسن من وفق بين رأي الجمهور وما ذهب إليه ابن عباس ، هو العالم اللغوي أبو القاسم بن سلام الذي صرح بأنها بلغة وافقت النبطية (أنظر حاشية الجلالين ٢٠٣/١ ، نقلاً عن هامش المهذب ، ص ١٥٧ .

(٧٤) نقل لنا أبو عبيد انّ الكسائي كان يقول : « هي لغة لأهل حوران وقعت إلى أهل الحجاز » . وبهذا قال أيضاً عكرمة والفراء . قال أبو عبيد · « سألت شيخاً عالماً من حوران ، فذكَرَ أنها لغتهم » (أنظر هامش المهذب ، ص ١٥٧) .

(٧٥) يرى أبو زيد أنها عبرانية « هيتلخ » أي : تعال ، هكذا أوردها أبو حيان في البحر بالخاء وبتاءٍ غير ممدودة ، وأما ابن منظور فأوردها بتاءٍ ممدودة بفتح وجيم ، مع أنهما ينقلان عن أبي زيد ، وذكر السيوطي أن أصلها « هيتلج » بالجيم (نفس المصدر) .

(٧٦) الإتقان ١٤٠/٢ ، ١٤١ - المهذب ، ص ١٥٦ ، ١٥٧ .

يقول الدكتور التهامي الراجي الهاشمي : تظهر غرابة هذه اللفظة : « هيت لك » من قراءتها الكثيرة المتباينة . . [و] يحق لنا بعد هذا أن نتسأل : « لماذا اختلفوا في قراءة هذه اللفظة ، ما دامت أجنبية عن اللغة العربية ، ولا تدخل في أية لهجة من لهجاتها ؟ نعتقد أن مردّ تعدد أوجه قراءتها يعود لا إلى الإختلاف الناتج عادةً عن تباين النطق بين أفراد القبائل ، وإنما هي - وعلى الأخص في هذه اللفظة - إلى قواعد نحوية أريد تطبيقها عليها بشكل إعتباطي ، أو إلى محاولة تشبيهها بألفاظ عربية معروف نطقها . فالّذين يقرأونها بكسر الهاء - سواء ضموا التاء أو فتحوها أو كسروها - يجعلونها اسم فعل . ومن قرأها بمد الياء بالكسر فقد بناها للمفعول . ومن فتح الهاءَ وضم التاءَ فقد شبّهها بحيث . ومن فتح الهاء والتاءَ فقد قارنها بأين وكيف وليس . ولهذه اللفظة تسع قراءات جمعها كلها أبو حيان الغرناطي في (البحر المحيط ٢٩٤/٥) . وذكر المتواترة أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني : (التيسير ، ص ١٢٨) ، كما ذكرها قبله ابن مجاهد في كتابه « السبعة » ، ص ٣٤٧ ، وذكر الشاذة والمتواترة منها أبو الفتح عثمان بن جني في محتسبه ١٠/١ ، وخرّج بعض المتواترة منها ابن خالوية في « الحجة » ص ١٦٩ ، وغيرهم (نقلاً عن هامش المهذب ، ص ١٥٧ - ١٥٨) .

(٧٧) وردت هذه اللفظة في الآية ٩٧ من سورة الأنبياء .

(٧٨) الإتقان ١٣٢/٢ - المهذب ، ص ٨٣ . إختلف اللغويون كثيراً في هذه اللفظة ، ولربما لأنها ليست من

لهجة قريش . ويتجلى هذا الإختلاف في تنوع القراءات التي نقلت عن رسول الله (ص) منها الشاذة وغيرها ، الف ـ الجمهور « حَصَب » وهو ما يرمى به في نار جهنم ، ب ـ حَصْب بإسكان الصاد ، ج ـ حَضَب بالضاد المفتوحة ، د ـ حَضْب بإسكان الضّاد ، هـ ـ حَطَب بالطاء (أنظر : هامش المهذب ، ص ٨٣) .

(٧٩) وردت هذه اللفظة مرتين في القرآن الكريم : الف ـ في الآية ١٠٤ من سورة البقرة . ب ـ في الآية ٤٦ من سورة النساء .

(٨٠) الإتقان ١٣٢/٢ ـ المهذّب ، ص ٨٩ ذكرها الزمخشري ، فقال : « وكانت لليهود كلمة يتسابون بها عبرانية أو سريانية وهي « راعينا » فلما سمعوا بقول المؤمنين : « راعنا » إفترضوا وخاطبوا به الرسول (ص) وهم يعنون به تلك المسبة ، فنهى المؤمنين عنها وأمر بما هو في معناه وهو : « أنظرنا » (الكشاف ١٣٠/١) وأكد أبو حيان هو أيضاً هذه النظرية . ويقول الطبرسي في تفسير آية : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا . . . ﴾ : كان المسلمون يقولون : « يا رسول الله راعنا » أي استمع منا . فحرفت اليهود هذه اللفظة وقالوا : « يا محمد راعنا » ، وهم يلحدون إلى الرعونة ، يريدون به النقيصة والوقيعة ، فلما عوتبوا قالوا : نقول كما يقول المسلمون ؛ فنهى الله عن ذلك بقوله : ﴿ لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا ﴾ وقال قتادة : إنها كلمة كانت تقولها اليهود على وجه الإستهزاء . وقال عطاء : هي كلمة كانت الأنصار تقولها في الجاهلية ، فنهوا عنها في الإسلام . وقال السدي : كان ذلك كلام يهوديٍ بعينه يقال له : رفاعة بن زيد ، يريد بذلك الرعونة ؛ فنهي المسلمون . وقال الباقر (عليه السلام) : هذه الكلمة سب بالعبرانية إليه كانوا يذهبون . وقيل كان معناه عندهم : « إسمع لا سمعت » . وروي عن الحسن [البصري] أنه كان يقرأ « راعناً » بالتنوين وهو شاذ لا يؤخذ به (مجمع البيان في تفسير القرآن للطبرسي ١٧٨/١) .

(٨١) الإتقان : ١٤٢/٢ ـ ١٤٣ ، المهذب ، ص ١٦٩ ـ ١٨٧ .

المراجع

الإتقان في علوم القرآن : جلال الدين عبد الرحمن السيوطي ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، أربعة أجزاء في مجلدين : الطبعة الثانية ، إيران « مطبعة أمير » ١٣٦٣ هجرية شمسية ، مصورة من طبع القاهرة سنة ١٩٧٥ ميلادية .

أسد الغابة في معرفة الصحابة : عز الدين أبو الحسن علي بن الأثير الجزري ، المطبعة الوهبية ، مصر ، ١٢٨٠ هجرية .

الإصابة في معرفة الصحابة : شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن

حجر العسقلاني ، طبع إحياء التراث العربي ، بيروت مصورة من الطبعة الأولى ، سنة ١٣٢٨ هجرية .

أطوار الثقافة والفكر في ظلال العروبة والإسلام : علي الجندي ، ومحمد صالح سمك ، ومحمد أبو الفضل إبراهيم ، الطبعة الأولى ، مصر ، سنة ١٩٥٩ ، ١٩٦٠ ميلادية (في مجلدين) .

إعلام الموقعين : ابن القيم الجوزية ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، ط مصر ١٣٧٤ هجرية = ١٩٦٠ ميلادية .

الأغاني : أبو الفرج الاصفهاني ، ط مصر ، مطبعة التقدم .

إيثار الحق على الخلق : أبو عبدالله اليماني ، مطبعة الآداب ، ١٣١٨ هجرية .

بحار الأنوار ، الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار : محمد الباقر بن محمد التقي « المجلسي الثاني » ، إيران ، الطبع الحجري .

البرهان في تفسير القرآن : السيد هاشم بن السيد سليمان بن السيد إسماعيل التوبلي البحراني ، في (٤) مجلدات الطبعة الثالثة ، مؤسسة الوفاء ، بيروت ، ١٤٠٢ هجرية = ١٩٨٣ ميلادية .

البرهان في علوم القرآن : بدر الدين محمد بن عبدالله الزركشي ، في (٤) مجلدات ، الطبعة الثانية ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، بيروت ، ١٣٩١ هجرية .

تاريخ أدبي إيران : إدوارد براون ، ترجمة علي باشا صالح ، الطبعة الثانية ، إيران ١٣٥٥ هجرية شمسية .

تأسيس الشيعة الكرام لعلوم الإسلام : السيد حسن الصدر ، ط النجف الأشرف ، العراق .

التبيان الجامع لعلوم القرآن : محمد بن الحسن الطوسي ، المعروف

بـ « شيخ الطائفة » في (١٠) مجلدات ، طبع دار إحياء التراث العربي ، بيروت .

تفسير القاسمي = محاسن التأويل .

التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) : فخر الدين محمد بن عمر الرازي ، في (١٦) مجلداً ، طبع « دار إحياء التراث العربي » ، بيروت .

تفسير المراغي : أحمد مصطفى المراغي ، في (١٠) مجلدات ، طبع دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٥ ميلادية .

التفسير والمفسرون : محمد حسين الذهبي ، في (٣) مجلدات ، طبع دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، ١٣٨١ هجرية = ١٩٦١ ميلادية .

تنوير المقباس من تفسير ابن عباس : جمعه مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي ، ط إيران ١٣٧٧ هجرية ، هامش كتاب « الدر المنثور في التفسير بالمأثور » .

تهذيب الأسماء واللغات : حافظ محيى الدين النووي ، ط مصر .

جامع البيان لعلوم القرآن : محمد بن جرير الطبري ، في (١٢) مجلداً ، طبع دار المعرفة ، بيروت ١٤٠٠ هجرية ، المصورة من النسخة المطبوعة ببولاق (الأميرية) ، ١٣٢٣ ـ ١٣٢٩ هجرية .

الجامع لأحكام القرآن : أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري الأندلسي ، في (١٠) مجلدات ، طبع دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ١٩٦٦ ، ١٩٦٧ ميلادية .

خلاصة الأقوال في معرفة الرجال : العلامة الحلّي ، الطبع الحجري ، إيران ، ١٣١٠ هجرية .

الدر المنثور في التفسير بالمأثور : جلال الدين عبد الرحمان السيوطي ،

في (٦) مجلدات ، طبع دار المعرفة ، بيروت ، المصورة من النسخة المطبوعة في المطبعة الميمنية ، مصر ، في ١٣١٤ هجريـة .

الـذريعة إلى تصـانيف الشيعة : العـلامة الشيـخ آقابزرك الطهـراني ، في (٢٥) مجلداً ، طبـع دار الأضواء ، الـطبعة الثـانية ، ١٤٠٣ هجـريـة = ١٩٨٣ ميلادية .

روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني : أبو الفضـل شهاب الـدين محمود الآلوسي ، في (١٥) مجلداً ، طبع دار إحياء التراث العربي ، بيروت .

سفينة البحار ومدينة الحِكَم والآثـار : عباس بن محمـد رضا ، المعـروف بـ « المحدث القمي » إيران ، ١٣٥٠ هجرية .

شـذرات الـذهب في أخبـار من ذهب : عبـد الحي بن عمـاد الحنبلي ، ط مصر ، ١٣٥٠ هجرية .

شرح نهج البلاغة : ابن أبي الحديد ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، طبع دار إحياء الكتب العربية ، الطبعة الثانية ، بيروت ، ١٣٨٥ هجرية = ١٩٦٥ ميلادية .

شـرح نهج البـلاغـة : كمـال الـدين ميثم بن علي بن ميثم البحـراني، في (٣) مجلدات ، طبـع « دفتر تبليغـات إسلامي حـوزة علميـة ، قم ، ايـران » ، ١٣٦٢ هجرية شمسية .

الصاحبي (في فقه اللغة) : ابن فارس .

الصحاح ومدارس المعجمات العربية = مقدمة الصحاح .

الـطبقات الكبـرى : ابن سعـد ، ط بيـروت ، ١٣٧٦ ـ ١٣٧٧ هجـريـة = ١٩٧٥ ميلادية .

طبقات النحويين واللغويين : الزبيدي .

الفهرست : محمد بن إسحاق بن النديم ، ط مصر ، ١٣٤٨ هجرية .

فهرس مشاهير القراء والمفسرين ومختصر من تراجمهم : العلامة الميرز أبي الحسن الشعراني ، طبع في آخر كتاب « مجمع البيان » للطبرسي ، ط « كتابفروشي إسلامية) ، إيران ، ١٣٧٤ هجرية .

الكشاف عن حقايق غوامض التنزيل : جا ر الله الزمخشري ، مطبعة محمد مصطفى ، مصر ، ١٣٠٨ هجرية .

الكشكول : الشيخ البهائي ، في مجلدين ، طبع إيران ، قم .

كفاية الأثر في النصوص على الأئمة الأثني عشر : علي بن محمد الخراز الرازي القمي ، الطبع الحجري ، إيران ، ١٣٠٥ هجرية .

لسان العرب : ابن منظور ، طبع دار لسان العرب ، بيروت ، في (٤) مجلدات .

لسان الميزان : ابن حجر العسقلاني ، ط الهند ، ١٣٣١ هجرية .

مباحث في علوم القرآن : الدكتور صبحي الصالح ، الطبعة السابعة ، بيروت ، ١٩٧٢ م .

المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين : محمد بن حبان بن أحمد ، أبي حاتم البستي ، تحقيق إبراهيم زايد ، طبع دار المعرفة ، بيروت .

مجمع البيان لعلوم القرآن : أمين الإسلام أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي ، ط صيدا ، ١٣٣٣ هجرية ، وط « كتابفروشي إسلامية » إيران ، ١٣٧٤ هجرية .

محاسن التأويل : محمد جمال الدين القاسمي ، (١٠) مجلدات ، تصحيح محمد فؤاد عبد الباقي ، طبع دار الفكر ، بيروت ، ١٣٩٨ هجرية = ١٩٧٨ ميلادية .

المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن الكريم : جولدزيهر ، ترجمة علي حسن عبد القادر ، ط مطبعة العلوم ، مصر ، ١٩٤٤ ميلادية .

مذاهب التفسير الإسلامي : جولدزيهر ، ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار ، مكتبة الخانجي بمصر ، ومكتبة المثنى ببغداد ، ١٣٧٤ هجرية = ١٩٥٥ ميلادية ، مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة .

مروج الذهب : لأبي الحسن المسعودي ، المطبعة البهية ، القاهرة ، ١٣٤٦ هجرية .

معجم رجال الحديث : العلامة السيد أبي القاسم الموسوي الخوئي ، الطبعة الثالثة ، بيروت ، ١٤٠٣ هجرية = ١٩٨٣ ميلادية في (٢٣) مجلداً .

معجم متن اللغة (مقدمة) : العلامة الشيخ محمد رضا ، في (٥) مجلدات ، طبع دار مكتبة الحياة . بيروت ، ١٣٧٧ هجرية = ١٩٥٨ ميلادية .

مفاتيح الغيب = التفسير الكبير للرازي .

المعجم العربي (نشأته وتاريخه) الدكتور السيد حسن النصار ، ط مصر ، ١٣٧٥ هجرية = ١٩٥٦ ميلادية .

مقدمتان في علوم القرآن : ١ ـ مقدمة كتاب « المباني في نظم المعاني » : ؟ ٢ ـ مقدمة كتاب « الجامع المحرر الصحيح الوجيز في تفسير القرآن العزيز » : عبد الحق بن أبي بكر ، المعروف بـ « ابن عطية » ، تصحيح آرثور جفري ، مصر ، ١٩٣٦ ميلادية .

مقدمة الصحاح (الصحاح ومدارس المعجمات العربية) : أحمد بن عبد الغفور عطار ، الطبعة الثانية ، بيروت ، ١٣٨٦ هجرية = ١٩٦٧ ميلادية .

مكارم الأخلاق : أبو منصور الحسن بن الفضل الطبرسي ، إيران ، ١٣١١ هجرية .

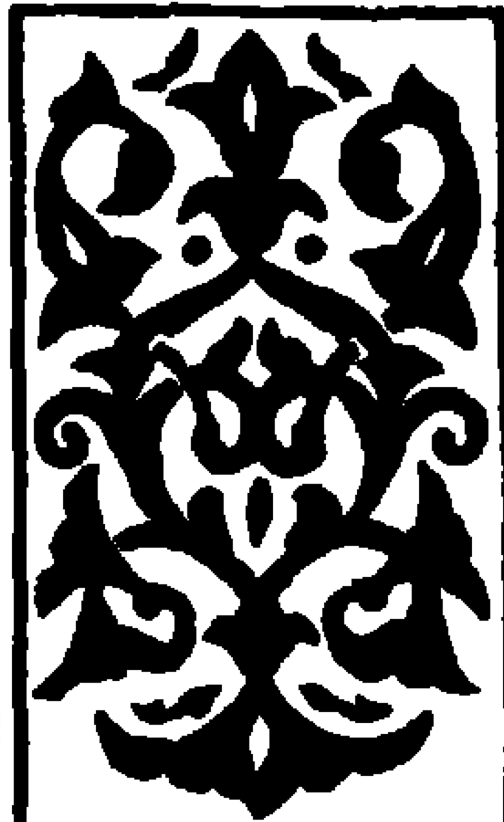
مناهل العرفان في علوم القرآن : محمد عبد العظيم الزرقاني ، الطبعة الثانية ، مصر ، ١٣٧٥ هجرية = ١٩٤٣ ميلادية .

منتهى المقال في أحوال الرجال : أبو عليّ محمد بن إسماعيل ، الطبع الحجري ، إيران ، ١٣٠٢ هجرية .

المهذب فيما وقع في القرآن من المعرب : جلال الدين السيوطي ، تقديم وتحقيق الدكتور محمد التهامي الراجي الهاشمي ، باشتراك المملكة المغربية والإمارات العربية المتحدة .

النهاية في غريب الحديث والأثر : ابن الأثير الجزري ، في (٥) مجلدات ، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي ، المكتبة الإسلامية ، بيروت ، مطبعة فضالة ـ المحمدية (المغرب) .

وفيات الأعيان : ابن خلكان ، المطبعة الأميرية ، ١٢٩٩ هجرية .



معرفة الطبيعة في المنطق القرآني .

القسم الثاني بقلم د . مهدي گلشني

(١) ـ عدم الإيمان :

فهناك آيات كثيرة تعبر عن أن عدم الإيمان يشكل مانعاً كبيراً في سبيل كسب المعرفة الصحيحة :

﴿ ذلك بأنهم آمنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون ﴾ . (المنافقون : ٣) .

﴿ وما أنت بهاد العمي عن ضلالتهم إن تسمع إلا من يؤمن بآياتنا فهم مسلمون ﴾ . (الروم : ٥٣) .

﴿ كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون ﴾ . (الانعام : ١٢٥) .

﴿ انا جعلنا الشياطين أولياء للذين لا يؤمنون ﴾ . (الاعراف : ٢٧) .

﴿ ان الذين لا يؤمنون بآيات الله لا يهديهم الله . . ﴾ . (النحل : ١٠٤) .

﴿ . . والذين لا يؤمنون في آذانهم وقر وهو عليهم عمىً ﴾ . (فصلت : ٤٤) .

وتؤكد بعض الآيات ان مجرد الاعتماد على العلم دون وجود عنصر الإيمان ، لا يمكنه ان يؤدي الى المعرفة الصحيحة للطبيعة :

﴿ قل أنظروا ماذا في السماوات والأرض وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون ﴾ . (يونس : ١٠١) .

﴿ فأعرض عن من تولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة الدنيا * ذلك مبلغهم من العلم إن ربك هو أعلم بمن ضلَّ عن سبيله وهو أعلم بمن اهتدى ﴾ . (النجم : ٢٩ ـ ٣٠) .

وكما أشرنا من قبل فإن الدور الأساسي للإيمان في مجال المعرفة هو إرجاع القوة العاقلة للإنسان إلى الحالة المستوية الفطرية .

(٢) ـ اتباع الهوى والأمل :

وقد كرَّر القرآن حقيقة ان اتباع الأهواء والميول يؤدي إلى الضلال :

﴿ فإنْ لم يستجيبوا لك فآعلم أنما يتبعون أهوائهم ومن أضلُّ ممن اتبع هواه بغير هدى من الله . . ﴾ . (القصص : ٥٠) .

﴿ أفرأيت من اتخذ إلهه هَواهُ واضلّه الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكرون ﴾ . (الجاثية : ٢٣) .

﴿ ولئن اتبعت اهوائهم بعد الذي جاءك من العلم ما لك من الله من ولي ولا نصير ﴾ . (البقرة : ١٢٠) .

﴿ . . فآحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله . . ﴾ . (ص : ٢٦) .

﴿ . . وإن كثيراً ليضلون بأهوائهم بغير علم . . ﴾ . (الانعام : ١١٩) .

﴿ . . أولئك الذين طبع الله على قلوبهم واتبعوا أهوائهم ﴾ . (محمد : ١٦) .

﴿ . . ومنهم أميُّون لا يعلمون الكتاب إلاّ أمانيَّ وإن هم إلاّ يظنون ﴾ . (البقرة : ٧٨) .

وقد نُقل عن الرسول الأعظم (ص) انه قال[٣٨] : « إن أخوف ما أخاف

عليكم خصلتان : اتباع الهوى وطول الأمل ، أما اتباع الهوى فيصد عن الحق ، وأما طول الأمل فينسي الآخرة » .

وعن علي (ع) انه قال : « عدو العقل الهوى »[39] .

« الأماني تعمي أعين البصائر »[40] .

(٣) ـ الحب والبغض الاعمى والتعصب :

وهذه أيضاً من العوامل التي تمنع من موضوعية القوة العاقلة ـ وطلبها للحقيقة ـ يقول الشاعر :

وعين الرضا عن كل عيب كليلة ولكن عين السخط تبدي المساويا

ويقول الشاعر المولوي ما ترجمته : عندما يحل الهوى ينعدم الفن وتسدل مئات الحجب العاطفية على العين . والقرآن الكريم يحذر الإنسان ـ مكرراً ـ من هذه الأمراض القلبية ، فيقول :

﴿ واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى فأخذتهم صاعقة العذاب الهون بما كانوا يكسبون ﴾ . (فصلت : ١٧) .

﴿ وعاداً وثموداْ وقد تبين لكم من مساكنهم وزين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل وكانوا مستبصرين ﴾ . (العنكبوت : ٣٨) .

﴿ . . . وقال يا قوم لقد أبلغتكم رسالة ربي ونصحت لكم ولكن لا تحبون الناصحين ﴾ . (الاعراف : ٧٩) .

﴿ ذلك بأنهم كرهوا ما أنزل الله فأحبط أعمالهم . . . ﴾ (محمد : ٩) .

﴿ لقد جئناكم بالحق ولكن أكثركم للحق كارهون ﴾ . (الزخرف : ٧٨) .

﴿ ذلك بأنّهم آستحبُّوا الحياة الدُّنيا على الآخرة وأنَّ الله لا يهدي القوم الكافِرين * أُولئكَ الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وأبصارهم وأُولئكَ هم الغافِلون ﴾ . (النحل : ١٠٧ ـ ١٠٨) .

﴿ . . . وزين ذلـك في قلوبكم وظننتم ظنّ السـوء وكنتم قـومـاً بـوراً ﴾ . (الفتح : ١٢) .

﴿ وقال نسوة في المدينة آمرأة العزيز تراود فتاها عن نفسه قد شغفها حباً انا لنراها في ضلال مبين ﴾ . (يوسف : ٣٠) .

﴿ . . . وكذلك زين لفرعون سوء عمله وصد عن السبيل . . ﴾ . (غافر : ٣٧) .

ونقـل عن الـرسـول الأعـظم قـولـه (ص)[41] : « حبـك للشيء يعمي ويصم » .

ونقـل عن الإمـام علي قـولـه (ع)[42] : « ومن عشق شيئـاً أعشى بصـره وأمرض قلبه ، فهو ينظر بعين غير صحيحة ، ويسمع بأذن غير سميعة . قـد خرقت الشهوات عقله ، وأماتت الدنيا قلبه ، وولهت عليها نفسه ، فهو عبدُ لها . . . » .

وجاء في نهج البلاغة[43] : (ان القلب إذا كره عمي) .

(٤) ـ التبعية العمياء لآراء المـاضين وذوي القدرة والسـوابق الذاتيـة في الذهن :

وهـذه أيضاً من الخصـال المـانعـة من طلب الحقيقـة . وقـد أدانهـا القـرآن مراراً :

﴿ وقالوا ربنا انا أطعنا سادتنـا وكبراءنـا فأضلونـا السبيلا ﴾ . (الأحـزاب : ٦٧) .

﴿ بـل نتبع مـا الفينـا عليـه آبـاءنـا أو لـو كـان آبـاؤهم لا يعقلون شيئـاً ولا يهتدون ﴾ . (البقرة : ١٧٠) .

﴿ فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فـرحوا بمـا عندهم من العلم وحـاق بهم ما كانوا به يستهزؤن ﴾ . (غافر : ٨٣) .

﴿ وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آبائنا أو لو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون ﴾ . (المائدة : ١٠٤) .

﴿ وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها انا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون * قال أو لو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم قالوا انا بما ارسلتم به كافرون ﴾ . (الزخرف : ٢٣ ـ ٢٤) .

﴿ وعصوا رسله واتبعوا أمر كل جبار عنيد ﴾ . (هود : ٥٩) .

﴿ . . . فاتبعوا أمر فرعون وما أمر فرعون برشيد ﴾ . (هود : ٩٧) .

(٤) ـ الاستكبار :

ولأنه قد يتفق للإنسان ـ في حالة بلوغه مرتبة علمية ـ ان لا يتبع الحق غروراً منه ، فإنَّ القرآن يبشر هؤلاء بالعذاب الإلهي :

﴿ يسمع آيات الله تتلى عليه ثم يصر مستكبراً كأن لم يسمعها فبشره بعذاب أليم * وإذا علم من آياتنا شيئاً اتخذها هزواً أولئك لهم عذاب مهين ﴾ . (الجاثية : ٨ ـ ٩) .

﴿ ان الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم إن في صدورهم إلاّ كبرٌ ما هم ببالغيه فاستعذ بالله . . ﴾ . (غافر : ٥٦) .

﴿ الذينَ يُجادلونَ في آيات الله بغير سُلطانٍ أتاهُمْ كَبُرَ مقْتاً عند الله وعند الذين آمنوا ، كذلك يطْبَعُ الله على كُلِّ قلب مُتكبِّرٍ جبَّارٍ ﴾ . (غافر : ٣٥) .

﴿ فلما جاءتهم آياتنا مبصرة قالوا هذا سحر مبين * وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً فانظر كيف كان عاقبة المفسدين ﴾ . (النمل : ١٣ ـ ١٤) .

﴿ فما اغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شيءٍ إذ كانوا يجحدون بآيات الله وحاق بهم ما كانوا به يستهزؤن ﴾ . (الاحقاف : ٢٦) .

﴿ إن الذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها لا تفتح لهم أبواب السماء . ﴾ . (الاعراف : ٤٠) .

﴿ فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو كذب بالحق لما جاءه . . ﴾ (العنكبوت : ٦٨) .

﴿ وإنّي كُلّما دعوتهم لِتغفر لهم جعلوا أصابعهم في آذانهم وآسْتَغْشَوْا ثيابهم وأصروا واستكبروا آستكباراً ﴾ . (نوح : ٧) .

﴿ ولما جاءتهم آياتنا مبصرة قالوا هذا سحر مبين ﴾ . (النمل : ١٣) .

﴿ سأصرِف عن آياتي الذين يتكبّرون في الأرض بغير الحق وإن يَرَوا كل آية لا يؤمنوا بها وإن يَرَوا سبيل الرُّشْد لا يَتَّخذوه سبيلاً ، وإن يروا سبيل الغيِّ يتخذوه سبيلاً ، ذلك بأنّهم كذّبوا بآياتِنا وكانوا عنها غافِلين ﴾ . (الأعراف : ١٤٦) .

﴿ ثم ادبر واستكبر * فقال ان هذا إلا سحر يؤثر ﴾ . (المدثر : ٢٣ - ٢٤) .

ونُقل عن الرسول الأكرم قوله (ص)[٤٤] : « يا علي ثلاث مهلكات : شح مطاع وهوى متبع ، واعجاب المرء بنفسه » .

ونقل عن الإمام علي قوله (ع)[٤٥] : « العجب يفسد العقل » .

(٦) ـ الجهل واتباع الظن :

ان الكثير من الأخطاء (سواء العلمية أو غيرها) تنشأ من الجهل بالموضوع ومنح الظن قيمة علمية . ولذا فهناك آيات كثيرة تدين الجهل واتباع الظن :

﴿ قالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيى وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم إلا يظنون ﴾ . (الجاثية : ٢٤) .

﴿ وما لهم به من علم ان يتبعون إلا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئاً ﴾ . (النجم : ٢٨) .

﴿ قال رب أني أعوذ بك ان اسألك ما ليس لي به علم . . ﴾ . (هود : ٤٧) .

﴿ وما يتبع أكثرهم إلا ظناً ان الظن لا يغني من الحق شيئاً ﴾ . (يونس : ٣٦) .

﴿ يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية . . ﴾ . (آل عمران : ١٥٤) .

﴿ . . فَلِمَ تحاجُّون فيما ليس لكم به علم . . . ﴾ . (آل عمران : ٦٦) .

﴿ . . وان كثيراً ليضلون بأهوائهم بغير علم . . ﴾ . (الأنعام : ١١٩) .

﴿ ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ﴾ . (الحج : ٨) .

﴿ . . . قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين ﴾ . (البقرة : ٦٧) .

وروي عن الرسول الأعظم قوله (ص)[٤٦] : « من افتى الناس بغير علم ، لعنته ملائكة السماوات والأرض » .

(٧) ـ العجلة في القضاء والحكم :

ان العجلة في كثير من الأحيان تؤدي إلى الخطأ في معرفة الحقيقة ، ولذا نجد القرآن يحذرنا منها :

﴿ خلق الإنسان من عجل سأوريكم آياتي فلا تستعجلون ﴾ . (الأنبياء : ٣٧) .

﴿ ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يُقضىٰ إليك وحيه ﴾ . (طه : ١١٤) .

وعن الرسول (ص) قوله[٤٧] : « العجلة من الشيطان والتأني من الله عز وجل » .

(٨) ـ عدم التعقل :

ويدين القرآن بكل شدة أسلوب أولئك الذين يتعاملون مع الظواهر والحوادث تعاملاً سطحياً ولا يفكرون فيها :

﴿ وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير ﴾ . (الملك : ١٠) .

﴿ . . . ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون ﴾ . (يونس : ١٠٠) .

﴿ وإذا ناديتم إلى الصلاة اتخذوها هزواً ولعباً ذلك بانهم قوم لا يعقلون . . ﴾ . (المائدة : ٥٨) .

﴿ ومنهم من يستمعون إليك أفأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون ﴾ . (يونس : ٤٢) .

﴿ أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها . . ﴾ . (الحج : ٤٦) .

﴿ يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون ﴾ . (الروم : ٧) .

﴿ وكأيِّنْ من آية في السماوات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون ﴾ . (يوسف : ١٠٥) .

ثم إننا من خلال مقارنة بين الآيتين التاليتين :

﴿ ان شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون ﴾ . (الأنفال : ٢٢) .

﴿ أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلاَّ كالأنعام بل هم أضل سبيلاً ﴾ . (الفرقان : ٤٤) .

نستطيع أن نستنتج أن الفرق الأساسي بين الأنعام والإنسان يكمن في التعقل ، ولذا فإن الإنسان الذي لا يفكر ، يعود شبيهاً بالحيوان الذي لا يستفيد من حواسه .

الأصول الهادية في معرفة الطبيعة

قلنا إن القرآن ليس كتابا في العلوم الطبيعية ، وإذا تحدَّث عن الظواهر

الطبيعية ، فإنّ ذلك لكي يصل من خلالها إلى هداية الإنسان . كما قلنا إن الله تعالى قد أودع في الإنسانية القدرة التي تستطيع بها عبر السعي والإستمداد من الفيض الإلهي أن تصل بالتدريج إلى الكثير من الآيات الآفاقية والأنفسية الحقة ﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنه الحق ﴾ وبذلك يتقدم خطوة إلى خالق العالم ، ونحاول الآن أن نقول إن القرآن لما كان يضمن هداية الإنسان في جميع أبعاد الحياة ، فإنه من المتوقع أن يعطينا الأصول الهادية التي يمكن أن نستهدي بها في البحوث الطبيعية أيضاً .

إننا نعتقد أن أكثر الإنحرافات التي حدثت في الماضي في تفسير التحقيقات التجريبية والنظرية ، كانت ناتجة من عدم الإلتفات الكافي لآفات المعرفة والجهل بالمساحة الحقيقية للبحوث التجريبية والنظرية . وعلى أمل أن لا يتقبل الباحثون المسلمون كل بضاعة مستوردة تقبلاً أعمى ، ويستهدوا بتحقيقاتهم بالأصول القرآنية الهادية والتي يجب ملاحظتها في البحوث العلمية ، فإننا نحاول استنتاج هذه الأصول من القرآن الكريم .

(١) ـ جعل الله هدفاً والإعتقاد الراسخ بالتوحيد :

تركز الآيات القرآنية حقيقة كونه تعالى خالق العالم والحاكم فيه ، كل شيء ينشأ منه وإليه منتهى كل شيء ، وكل الموجودات تسبح له ، والهدف من الخلقة الإنسانية هو أن يعمل الإنسان عبر العبادة إلى التقرب إليه . والبحث في كشف الطبيعة ليس مستثنى من هذه القاعدة ، فالهدف من البحث في الطبيعة يجب أن يتلخّص في رؤية آثار عظمة الفعل الإلهي والإستفادة من الإمكانات المتوفرة لصالح الإنسان وإيصاله إلى السعادة الأبدية .

أما البحث في الطبيعة لمجرد اشباع حب الإستطلاع في الإنسان ، فليس أمراً مقبولاً من وجهة النظر القرآنية . إن عملية معرفة الطبيعة يجب أن لا تقف بنا عند الوسائط وتشغلنا بها ، بل عليها أن تذكر بالله دائماً . والإنسان الباحث إذا التفت إلى أن الله غير محدود من أي جهة ، وان كلماته غير محدودة فإنه ـ عبر هذا التوجه لهذا المنبع اللامحدود ـ سوف لن يقف عند أي مستوى وإنما يسعى

للتعرف الأكثر على عظمة الخلقة ، لأنه يحس بأنه يتقرب إلى الله خالق العالم من خلال هذا الطريق .

إن على المعرفة الطبيعية أنْ توصلنا من أول هذه المجموعة من العلل والأسباب إلى آخرها ومبدئها وهو الله تعالى . وهذا هو السبيل الذي سار عليه إبراهيم (ع) .

﴿ فلما جنَّ عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفلَ قال لا أحب الآفلين * فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي فلما أفلَ قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالّين * فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون * إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين ﴾ . (الأنعام / ٧٦ ـ ٧٩) .

وكانت النتيجة هي رؤية ملكوت السماوات والأرض :

﴿ وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين ﴾ . (الأنعام / ٧٥) .

وهو السبيل الذي دعي لطيه كل الباحثين :

﴿ أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيءٍ . . . ﴾ . (الاعراف / ١٨٥) .

إن الإعتقاد الراسخ بالتوحيد ، يبعث الباحث على أن لا ينظر للطبيعة وكأنها مركبة من أجزاء منفصلة ، بل يراها في ترابط تام ناشيء من منبع واحد ، إنه من خلال هذا التكثر يرى الوحدة . وإن تجارب القرون السالفة تظهر أن العلماء كانوا يسعون دائماً لكشف أطروحات تعبِّر عن مجموع الطبيعة ، فكانت لليونانيين تفسيراتهم عن العالم كله ، وفي العالم الإسلامي كانت هناك مدارس تسعى لتعطي نماذج تعبِّر عن ترابط أجزاء الطبيعة ، وفي المرحلة التاريخية التي تلت النهضة الأوروبية الحديثة عمل نيوتن على أن يوضِّح عبر مجموعة من القوانين ، الحركات السماوية والأرضية ، وسعى انشتاين بعده لتوسيع الترابط بين الأُمور

الطبيعية أكثر من الحد الذي تصوَّره نيوتن . وفي السنين الأخيرة انصبَّت جهود الباحثين المتخصصين في الفيزياء النظرية على إرجاع كل القوى الطبيعية إلى أصل واحد ، والذي يبدو من خلال كل هذه المراحل أن العلماء كانوا يسعون من خلال العثور على نماذج مناسبة كي يفسروا كل الظواهر الطبيعية ، وإذا كانت التجربة قد تمَّت في الأرض فإنهم أرادوا تعميمها لكل عالم الطبيعة . لقد لوحظت خصلة طلب الوحدة بين العلماء الماديين وغير الماديين ، مما يعبِّر عن أنها تنشأ من أمر فطري . والإختلاف الموجود بين الماديين وغيرهم هو وقوف الماديين عند الظواهر ، في حين رأى غيرهم أن وحدة التدبير تعبِّر عن وحدة المدبِّر . تقول الآية الشريفة ـ وهي تعبِّر عن الموقف الأول ـ :

﴿ وقالوا ما هي إلاَّ حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلاَّ الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلاَّ يظنون ﴾ . (الجاثية / ٢٤) .

في حين تقول الآية الأُخرى ـ معبِّرة عن الموقف الثاني ـ :

﴿ خلق السماوات والأرض بالحق تعالى عما يشركون ﴾ . (النحل / ٣) .

وعلى أي حال : فإنَّ التوجه إلى مبدأ التوحيد ، هو الذي يستطيع لوحده أن يوضِّح ويوجِّه هذا الإنسجام المتوفر في عالم الطبيعة ، وهذا الإتجاه نحو التصور الواحد ، وإلاَّ فإن أي بحث في الطبيعة سوف يكون مجرد عبث ولهو ـ دون التوجه للمبدأ المذكور ـ أكثر ما يمكن أن يؤدي إليه هو القيمة المحدودة المؤقتة .

والنتيجة الأُخرى التي نحصل عليها بعد الإعتماد على مبدأ التوحيد ، هي أن الباحث بعد ملاحظته للترابط الموجود بين أبعاد الطبيعة المختلفة ، تتكون لديه نظرة توحيدية بالنسبة للعلوم المتنوعة ، فهو ينظر إلى أي جزء منها كمعرف تال من عالم الخلقة ، ولا يرفض أيّاً من الأجزاء بحجة عدم معرفة حقيقته .

(٢) ـ الإيمان بالغيب ومحدودية المعرفة البشرية :

إن القرآن يعلِّمنا أن المعرفة البشرية محدودة :

﴿ وما أوتيتم من العلم إلاّ قليلاً ﴾ . (الاسراء / ٨٥) .

﴿ سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون ﴾ . (يس / ٣٦) .

ويعلّمنا أن هناك الكثير من الأشياء التي لا ندركها بالحواس الظاهرية :

﴿ فلا أقسم بما تبصرون وما لا تبصرون ﴾ .

ويؤكد لزوم إيماننا بالغيب ، أي الحقائق غير المحسوسة(٤٨) :

﴿ ذلك الكتاب لا ريب فيه هدىً للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ، ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون ﴾ . (البقرة / ٣) .

إن الإيمان بمحدودية العلم الإنساني والغيب ، يؤدي أولاً ـ لئلا يتوقف الذهن الإنساني عند المحسوسات ، وثانياً ـ لئلا نظن في أي زمان كان أننا اكتشفنا كل الحقائق .

وطبيعي أن هذا لا يستلزم أن لا يصل الإنسان إلى كشف أي من حقائق الطبيعة ، وإنما يعرفنا على أن لا ندّعي ـ في زمان خاص ـ أننا نمتلك المعرفة الكاملة بالنسبة لظاهرة طبيعية . يقول سيد قطب في تفسير الآية الثالثة من سورة البقرة(٤٩) :

« والإيمان بالغيب هو العقبة التي يجتازها الإنسان فيتجاوز مرتبة الحيوان الذي لا يدرك إلاّ ما تدركه حواسه ، إلى مرتبة الإنسان الذي يدرك أن الوجود أكبر وأشمل من ذلك الحيِّز الصغير المحدود الذي تدركه الحواس أو الأجهزة التي هي امتداد الحواس ـ وهي نقلة بعيدة الأثر في تصور الإنسان لحقيقة الوجود كله ، ولحقيقة وجوده الذاتي ، ولحقيقة القوى المنطلقة في كيان هذا الوجود ، وفي احساسه بالكون وما وراء الكون من قدرة وتدبير، كما أنها بعيدة الأثر في حياته على الأرض ، فليس من يعيش في الحيِّز الصغير الذي تدركه حواسه كمن يعيش في الكون الكبير الذي لا تدركه بديهته ، وبصيرته ، ويتلقى أصداءه وإيحاءاته في أطوائه وأعماقه ، ويشعر أن مداه أوسع في الزمان والمكان ومن كل ما يدركه وعيه

في عمره القصير المحدود ، وان وراء الكون ظاهرة خافية ، وحقيقة أكبر من الكون ، هي التي صدر عنها واستمد من وجودها وجوده » .

(٣) ـ طلب الحق :

والمبدأ المهم في البحوث العلمية ، هو ألا يكون الباحث تابعاً للهوى والتعصب والأغراض الشخصية ، وأنْ يسير لمجرد كشف الحقيقة :

﴿ فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أُولئك الذين هداهم الله وأُولئك هم أولوا الألباب ﴾ . (الزمر / ١٨) .

ومن الآيات الشريفة :

﴿ ومن آياته منامكم في الليل والنهار وابتغاؤكم من فضله إن في ذلك لآيات لقوم يسمعون ﴾ . (الروم / ٢٣) .

﴿ والله أنزل من السماء ماءً فأحيا به الأرض بعد موتها إن في ذلك لآية لقوم يسمعون ﴾ . (النحل / ٦٥) .

﴿ هو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصراً إن في ذلك لآيات لقوم يسمعون ﴾ . (يونس / ٦٧) .

﴿ يسمع آيات الله تتلى عليه ثم يصر مستكبراً كأنْ لم يسمعها فبشره بعذاب أليم ﴾ . (الجاثية / ٨) .

يستفاد أن الآيات الإلّهية إنما تكون مؤثرة ومربية لأُولئك الذين يملكون أُذُناً سميعة ، ويفكرون فيما يسمعون ، ويقبلون ذلك إنْ رأوه حقاً(٥٠) .

(٤) ـ تجنب النفي والإثبات دون دليل :

ان القرآن يرغبنا في طلب البرهان ، ويحذرنا من اتِّباع الظن :

﴿ قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون إلا الظن وإن أنتم الا تخرصون ﴾ . (الانعام / ١٤٨) .

﴿ ولا تَقْفُ ما ليس لك به علم * إن السمع والبصر والفؤاد كل أُولئك كان عنه مسؤلاً ﴾ . (الاسراء / ٣٦) .

والمبدء المهم في البحوث العلمية ، هو أن لا نقبل شيئاً دون دليل ، أو نرفضه دون دليل :

﴿ ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب أن لا يقولوا على الله إلاَّ الحق ﴾ . (الاعراف / ١٦٩) .

﴿ بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله . . ﴾ . (يونس / ٣٩) .

وقد روي عن الإمام الصادق (ع) قوله[٥١] : [إن الله تبارك وتعالى عيَّر عباده بآيتين من كتابه : أن لا يقولوا حتى يعلموا ولا يردوا ما لم يعلموا . قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب أن لا يقولوا على الله إلاَّ الحق ﴾ وقال : ﴿ بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله ﴾] .

إن عدم مراعاة هذا المبدأ من قبل بعض الباحثين في العلوم الطبيعية ـ مع الأسف ـ قد أدى إلى تعميمات خاطئة وإنكارات دون دليل، وعاد على الإنسانية بخسائر مادية ومعنوية جسيمة . وان الإلحاد والمادية المسيطرين على بعض المجتمعات البشرية ، هي نماذج واضحة من الغفلة عن المبدأ المذكور ، وان أُولئك الذين يبنون أحكامهم على أساس من الحس ليس لهم أن ينكروا ما فوق الحس ، وأكثر ما لهم أن يصنعوه هو التوقف عن الحكم وإبداء الرأي . وعلى كل الباحثين أن يلتفتوا إلى نصيحة الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا في آخر النمط العاشر من الإشارات وهي في الواقع تفسير جميل للآيات السالفة إذ يقول[٥٢] :

« إيّاك أن يكون تكيُّسك وتبرُّؤك عن العامة هو أن تنبري منكراً لكل شيء فذلك طيش وعجز ، وليس الخرق في تكذيبك ما لم يستبن لك بعد جليته دون الخرق في تصديقك ما لم تقم بين يديك بينة ، بل عليك الإعتصام بحبل التوقف ، وإن أزعجك استنكار ما وعاه سمعك ما لم تتبرهن استحالته لك ، فالصواب أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان .

وآعلم أن في الطبيعة عجـائب ، وللقوى العـالية الفعـالة والقـوى السافلة المنفعلة إجتماعات على غرائب » .

(٥) ـ الإعتقاد بوجود النظام والغاية في الطبيعة :

رأينا ـ من قبل ـ أن القرآن الكريم أكد كثيراً على النظام السائـد بين الظواهـر الطبيعية والتنـاسق بين أجزائهـا المختلفة وذكـر ـ مكرراً ـ بـأنَّ خلق الأشياء لم يكن عبثاً ودون هدف .

﴿ وكل شيءٍ عنده بمقدار ﴾ . (الرعد / ٨) .

﴿ وخلق كل شيءٍ فقدَّره تقديراً ﴾ . (الفرقان / ٢) .

﴿ مـا تـرى في خلق الـرحمن من تفـاوت فـارجـع البصـر هـل تـرى من فطور ﴾ . (الملك / ٣) .

﴿ هـو الذي جعـل الشمس ضياءً والقمـر نوراً وقـدَّره منـازل لتعلمـوا عـدد السنين والحسـاب ما خلق الله ذلـك إلا بالحق يفصـل الآيـات لقـوم يعلمـون ﴾ . (يونس / ٥) .

إن الإيمان بهذا المبدأ ، والإعتقاد بقانون العلية ، يعدُّ أساساً رئيسـاً لكشف القوانين الساريـة في الطبيعـة ، بل إنـه لولا قبـول النظام ـ أسـاساً ـ يُعـدُّ كل سعي لكشف العلاقات الطبيعية ، أمراً عبثاً . ومـا نراه من إقـدام العلماء الـطبيعيين على تعميم نتائج تجاريهم الطبيعية وإلقائها بشكل قوانين عامة ، إنما هو نتيجة إيمـانهم العميق بوجود النظام في الطبيعة والتناسق بين أجزائها .

إن الإعتقاد بهذا المبدأ يؤدي إلى أن نتَّهم أنفسنا ـ حينمـا لا نستطيـع العثور على وجه النظام في ظاهرة طبيعية ما ـ بأنَّ ذلك ناتج من جهلنـا نحن ، لا من عدم وجود النظام وسيطرة الصدفة في الطبيعة .

وعندما سيـطر الميكانيـك الكوانتمي في الـربع الأول من القـرن العشرين ، أنكر البعض من المتضلعين في الفيزياء النظرية وجود النظام في المجال الـذري ، وهنا انبرى انشتاين ـ رغم أنه لم يوفق لإبداء نـظرية في قبـال الفرضيـة الموجـودة ـ

ليرد على ذلك معتمداً على أصل النظام في الطبيعة ، فقد كتب في رسالة بعثها في ديسمبر ١٩٢٦ إلى بورن ـ يقول[٥٣] :

(إن الميكانيك الكونتمي ذو عظمة حقاً ، إلاّ أن نداءً من الأعماق يقـول لي بأنّه ليس لحـد الآن شيئاً واقعيـاً ، إن هذه النـظرية لهـا مضمون كثيـر ، إلاّ أنها لا تقرِّبنا ـ واقعـاً ـ من أسرار الـذات القديمـة ، وعلى أي حال فـإنِّي أعتقد أن الله لا يقامر بالنرد) .

وكذلك نجده يقول في رسالة بعثها إلى بورن في سبتمبر ١٩٤٤[٥٤] :

(لقد عُدنا أنا وأنت ـ من الوجهة العلمية ـ في قطبين متضادين ، فأنت تعتقد بـالله الذي يقـامر بـالنرد، وأنـا أعتقد بـالنظام الكـامل في العـالم الذي لـه واقع، وإني بشكل لا يمكن السيطرة عليه أسعى ـ عبر الفحوص النظرية ـ لكشفه . . . انه حتى التوفيق الأولي الذي حَصَلَتْ عليه نظرية الكوانتم ، لا يجعلني أُؤمن بهذه المقامـرة الـرئيسـة ، وإنْ كنت أعلم تمـامـاً بـأنَّ زمـلائي الشبـاب يـرون ذلـك من عـوارض الشيب . . . ولا ريب في مجيء يوم يتوضـح فيه أن أيّـاً منّا على صـواب في رؤيته الشهودية) .

(٦) ـ الإعتقاد بنظام الأسباب والمسببات (العلِّيـة العامة والفروع التي لا تنفـك عنها) :

إن مبدأ العلية العامة يقول بأن أية حادثة تحتاج إلى محدث . وينشأ من هذا المبدأ فرعان :

ألف) ـ مبدأ الضرورة العلية والمعلولية :

فإنه مع وجود العلة ، يكـون وجود المعلول ضـرورياً ، كمـا يستحيل وجـود المعلول مع عدم العلة .

ب) ـ مبدأ السنخية بين العلة والمعلول :

العلل المتسـاوية تؤدي إلى معلولات متسـاوية ولا ينفـك هذان المبـدآن عن مبـدأ العلية العـامة . والتخلف عن أي منهمـا يعني التخلف عن مبدأ العليـة[٥٥] .

بعد هذه المقدمة القصيرة نحاول أن نستعرض تأكيد القرآن على مبدأ العلية ، ففي القرآن آيات كثيرة جاءت تتحدث عن السنن الإلّهية التي لا تتخلف :

﴿ سُنَّـة من قـد أرسلنـا قبلك من رسلنا ولا تجـد لسنتنا تحـويـلاً ﴾ . (الإسراء / ٧٧) .

﴿ سُنَّـة الله في الـذين خلوا من قبـل ولن تجـد لِسُنَّـة الله تبـديـلاً ﴾ . (الأحزاب / ٦٢) .

﴿ . . فهل ينظرون إلاّ سُنَّة الأولين فلن تجد لِسُنَّة الله تبديلاً ولن تجد لِسُنَّة الله تحويلاً ﴾ . (فاطر / ٤٣) .

﴿ يـريـد الله ليبيِّن لـكم ويـهـديكـم سُنـن الـذين مـن قبـلكم . . ﴾ . (النساء / ٢٦) .

﴿ . . فـطرة الله التي فـطر النـاس عليهـا لا تبـديـل لخلق الله . . ﴾ . (الروم / ٣٠) .

وقد عرضت بعض الآيات ، نماذج لهذه السُّنن :

﴿ إن الله لا يـغيـر مـا بـقـوم حتى يغـيـروا مـا بـأنـفسـهـم . . ﴾ . (الرعد / ١١) .

﴿ وإذا أردنـا أن نهلك قـريـة أمـرنـا متـرفيهـا ففسقـوا فيهـا . . ﴾ . (الإسراء / ١٦) .

﴿ وعـد الله الـذين آمنوا منكم وعملوا الصـالـحـات ليستخلفنّهم في الأرض . . ﴾ (النور / ٥٥) .

كل هذه الآيات مع آيات أُخرى من قبيل :

﴿ . . وأنـزل من السماء مـاءً فأخـرج به من الثمـرات رزقـاً لكم . . ﴾ . (البقرة / ٢٢) .

﴿ .. والله أنزل من السماء ماءً فأحيا به الأرض بعد موتها .. ﴾ . (النحل / ٦٥) .

﴿ ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سَكَراً ورزقاً حسناً .. ﴾ . (النحل / ٦٧) .

﴿ وأرسل عليهم طيراً أبابيل ترميهم بحجارة من سجيل ﴾ (الفيل / ٣ ـ ٤) .

﴿ قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ الله بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وينصُركُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ ﴾ . (التوبة / ١٤) .

﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين * ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً .. ﴾ . (المؤمنون / ١٢ ـ ١٤) .

﴿ وأرسلنا الرِّياحَ لواقِحَ ﴾ . (النحل / ٢٢) .

والتي تحدثنا عن كون بعض الموجودات مقدمات لوجود الأخرى ، أو كون بعض الأشياء وسائط لحدوث بعض الظواهر ـ وكذلك الآيات التي تتحدث عن النظام ـ كل هذه الآيات تؤكد قبول القرآن لمبدأ العلية : أي أنه لكل ظاهرة مجرى خاص ، من خلاله يأتي الفيض الإلهي . ففي مثل هذا النظام العلِّي والمعلولي ، لا يتحقق شيء إلاَّ بإذن الله ولكن من سبيل خاص ، وان آيات من قبيل :

﴿ والبلد الطيب يخرج نباته بإذن ربه والذي خبث لا يخرج إلاَّ نكداً .. ﴾ (الأعراف / ٥٨) .

﴿ألم تر كيف ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء * تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها .. ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار ﴾ . (ابراهيم / ٢٤ ـ ٢٦) .

تؤيد هذا الأمر ـ فإنَّ هذه الآيات تؤكد انه في نفس الوقت الذي يتم نمو

النباتات فيه بإذن الله ، تعتبر قابلية الأرض لنمو النباتات . فلا ينمو النبات في أي أرض . وعندما تكون الأرض قابلة فإنَّ السُّنَّة الإلهية تعطي النبات امكانية النمو ، وكذلك الآيتان الشريفتان : ﴿ قد جاءكم من الله نورٌ وكتابٌ مُبينٌ * يهدي به الله من آتبَعَ رضوانه سبل السلام ويُخرجهم من الظلماتِ إلى النُّور بإذنه . . ﴾ . (المائدة/ ١٥ ، ١٦) . تعبّران عن كون القرآن وسيلة للهداية ، ولكن لمن يسعون لتحقيق الرضا الإلهي .

وقد حاول بعض المتكلمين بملاحظة الآيات التالية :

﴿ قل الله خالق كل شيءٍ وهو الواحد القهار ﴾ . (الرعد / ١٦) .

﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾ . (الصافات / ٩٦) .

﴿ الا له الخلق والأمر ﴾ . (الأعراف / ٥٤) .

﴿ بل لله الأمر جميعاً ﴾ . (الرعد / ٣١) .

﴿ أفرأيتم ما تحرثون * أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون ﴾ (الواقعة/ ٦٣ - ٦٤) .

التي تنسب خلق العالم وتدبيره لله ، وكذلك آيات من قبيل :

﴿ قلنا يا نار كوني برداً وسلاماً على ابراهيم ﴾ . (الأنبياء / ٦٩) .

وهي تتحدث عن خرق العادة ـ حاولوا أن ينكروا نظام الأسباب والمسببات في عالم الطبيعة وادعوا أن الأسباب والوسائط المادية لا تملك أي دور في تحقق الظواهر ، وان علة حدوث أي ظاهرة هي الإرادة الإلهية ، غير أن عادة الله جرت على أن يخلق ما نسميه معلولاً بعد ما نسميه علة دون أن تكون هناك بينهما أية علاقة تجعل وجود المعلول بعد وجود العلة أمراً ضرورياً ، فليس النار هي سبب احتراق القطن ، وإنما هي عادة الله جرت على احتراقه عند وصول النار إليه . ومتى لم يشأ ، لم يحترق القطن .

يقول الغزالي في تهافت الفلاسفة(٥٦) .

(الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً . وبين ما يعتقد مسبباً ، ليس ضرورياً عندنا ، بل كل شيئين ، ليس هذا ذلك ، ولا ذلك هذا ، ولا اثبات أحدهما متضمناً لاثبات الآخر ، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما ، عدم الآخر ، مثل الري والشرب ، والشبع والأكل ، والإحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء واسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جرّاً ، إلى كل المشاهدات ، من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف .

فان اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، بخلقها على التساوق ، لا لكونه ضرورياً في نفسه ، غير قابل للفوت ، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وادامة الحياة ، مع جز الرقبة ، وهلم جرّاً إلى جميع المقترنات) .

وأنكر الفلاسفة امكانه ، وادعوا استحالته ،

والنظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول ، فلنعين مثالاً واحداً ، وهو الاحتراق في القطن مثلاً ، عند ملاقاة النار ، فإنا نجوِّز وقوع الملاقاة بينهما دون الإحتراق ، ونجوِّز حدوث انقلاب القطن ، رماداً محترقاً ، دون ملاقاة النار ، وهم ينكرون جوازه .

وللكلام في هذه المسألة ثلاثة مقامات :

المقام الأول :

أن يدَّعي الخصم ، أن فاعل الإحتراق ، هو النار فقط ، وهو فاعل بالطبع لا بالإختيار ، فلا يمكنه الكف عما هو في طبعه ، بعد ملاقاته لمحل قابل له .

وهذه ما ننكره ، بل نقول : فاعل الإحتراق ، بخلق السواد في القطن ، والتفرق في أجزائه ، وجعله حراقاً ، أو رماداً ، هو الله تعالى ، أما بوساطة الملائكة ، أو بغير وساطة ، فأما النار وهي جماد ، فلا فعل لها .

فما الدليل على أنها الفاعل ؟ وليس لهم دليل ، إلا مشاهدة حصول الإحتراق عند ملاقاة النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عندها ، ولا تدل على الحصول بها ، وأنه لا علة له سواها .

وكما يقول العلامة الطباطبائي في الميزان(٥٧) .

« وهؤلاء إنما وقعوا فيما وقعوا من جهة خلطهم بين العلل الطولية والعرضية ، وإنما يستحيل توارد العلتين على شيءٍ إذا كانتا في عرض واحد ، لا إذا كانت أحداهما في طول الأخرى ، مثال ذلك أن العلّة العامة لوجود النار كما توجب وجود النار كذلك توجب وجود الحرارة ، ولا يجتمع مع ذلك في الحرارة إيجابان ، ولا تعمل فيها علتان تامتان مستقلتان ، بل علّة معلولة لعلة .

وبتقريب آخر أدق : منشأ الخطأ ، هو عدم التمييز بين الفاعل بمعنى ما منه ، والفاعل بمعنى ما به . . . » .

وعلى هذا الأساس فانَّ آيات من قبيل :

﴿ أفرأيتم ما تحرثون ءَأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون * لو نشاء لجعلناه حطاماً فظلتم تفكهون . . . أفرأيتم الماء الذي تشربون ءَأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون لو نشاء جعلناه أجاجاً فلولا تشكرون ﴾ . (الواقعة / ٦٢ - ٧٠) .

وقد وقعت مورد الاستدلال لبعضٍ مثل الإمام الفخر الرازي لنفي نظام الأسباب والمسببات ، لا تحكي عن نفي العلل والوسائط المعدة في حدوث الظواهر الطبيعية(٥٨) ، وإنما تنظر إلى حقيقة أننا يجب أن لا نتوقف عند مسارب الفيض ، ونغفل عن العلة الأصلية الحاكمة في كل عالم الوجود والأشياء وعلى رأس النظام الطويل للعلل ، ونتصور لها استقلالية ، يقول الدكتور الشهيد السيد بهشتي(٥٩) :

« إن الأمر هو ان القرآن يريد أن يصل بالبشرية بهداية الفطرة من ابتداء هذه السلسلة أي المحسوسات إلى نهايتها أي الله ، يريد أنْ لا يقف الإنسان عند هذه العلل المتوسطة ، وبالتالي يتأخّر عن الوصول إلى المبدأ . إنه يقول له في كل

الآيـات ، كن يقظاً ـ فعنـدما تـطالع العـالم تجنّب الغرق ، وآحـذر أن يفلت منـك الـزمام ، لا تغـرق في عـالم المـادة والممكنـات . . . صحيـح أنـك تقـوم ببعض الأعمال ـ في زراعتك ـ ويجب عليك أن تقوم بها . . ولكن عليك أن لا تـظن أبداً أن الأمـر بيديـك ، كلا فـأنه قـد تقـوم بكـل أنمـاط الـدقـة والصيـانـة ، وتستعمـل كـل الـوسائـل القديمـة والحديثـة ، ولكن النبتـة الخضـراء تبتلى بـالجفـاف فجـأة ، فـأنت إذن وكل الوسائل التي هي طوع يديك ، أصغر من أن يكـون الأمر بيـدك . . . صحيح أن مـاء الشرب يهـطل من السحاب ، ولكن العين النـافذة لا تـركز أو تتـوقف على السحاب ، ولا تعتبره ماءً زلالاً ، فمن الممكن أن ينزل المطر ملوثاً مجاً لا أستطيع أن أشـرب منه قـطرة ، فليس أمر مـاء الشرب بيـد السحاب ، وإنمـا هو بيـد ذلك القدير العليم الذي خلق السحاب ومئـات العوامـل لتعمل بـأمره ويصـل إليك مـاء الشرب الزلال » .

أما عن الاعجاز فنقول فيه انه بملاحـظة الآيات التي تؤكـد عدم التخلف في السُّنن الإلهيـة ، نعتقـد أنـه ليس من الـلازم المصيـر إلى الإستثنـاء في القـوانين الطبيعية . . . وإذا رأينا تخلفاً عن قانون طبيعي فلا يدل هذا لزوماً على عدم صحة ذلـك القانـون أو انتقاض قـانون العليـة ، ذلك أنـه من خلال الإستفـادة من قـانـون في هـذا العالم يمكن منع القانون الآخر من التأثير ، فلو أن جسماً سقط على أثـر الجاذبيـة الأرضية فأنه يمكن منع هذا القانون من التأثير بقوة أُخرى ، فإذا رأينـا جسماً معلّقـاً في الفضـاء لم يكن من الطبيعي افتـراض أنه لا وجـود لقانـون الجاذبيـة بـل يجب فرض وجود قوة أخرى غير الجاذبية .

وعلى أي حال فإنه ـ وكما يقول الشهيد المطهري[٦٠] ـ:

« لا قوانين الخلقة تقبل الإستثناء ولا الأعمال الخارقـة للعادة تشكـل استثناءً في قوانين الخلقة . فإذا شوهد تغيير في سنن العالم فإنما هو لتدخل سنن وقـوانين أخرى هي بدورها كلية حسب شرائطها الخاصة بها بمعنى أن تغييـر القانـون بدون قانون آخر أمر غير ممكن ، فإذا ولد طفل مثـل عيسى بن مريم (ع) دون أب فـإنّ ذلـك ليس خلافـاً للسُّنن الإلهية وقـوانين العالم ، وإنّمـا الإشكال في أن البشـر لا

يعرف قوانين العالم وسننه ، وفي كثير من الموارد يكون ما نسميه قانوناً هو مجرد قشر لا أكثر »

وبعد حدوث نظرية الكوانتم في الفيزياء ، وطرح مبدأ عدم القطعية من قبل هايزنبرغ في أوائل الربع الثاني من القرن العشرين ، أنكر بعض المؤسسين لهذه النظرية وجود النظام المتين والقطعي لعالم الذرة ، ورأوا أن من الممكن التخلف عن مبدأ السنخية العلية والمعلولية ، ومبدأ الضرورة العلية والمعلولية ، ومن الطبيعي أنه باستثناء بعض الفيزيائيين البارزين كبلانك وانشتاين ـ أيّد هذه النظرية الباقون لحصولها على نجاح باهر ، قبلوا تعابيرها إنْ قليلاً أو كثيراً ، وما زال هذا الوضع قائماً وإنْ كان عدد مخالفي هذا التعبير الإحتمالي عن الحوادث الداخلية للذرة يزداد يوماً فيوماً .

ومن جهة أخرى نجد بعض الفضلاء المسلمين يحيون نظرية المتكلمين المهجورة ، ويعتبرون نظرية الكوانتم شاهداً على مدعاهم(٦١) والحقيقة هي :

أولاً :

إذا أسقطنا مبدأ العلية في عالم الذرة والعالم الأدنى من الذرة من الإعتبار ، فقد أسقطنا مبدأ العلية نفسه في العالم عن الإعتبار ، ذلك أن العلية في كل العالم مترابطة . وهذا كما يقول الشيخ الشبستري : « إذا سحبت ذرة من مكانها إختل العالم بكل أركانه » .

وثانياً :

نقول بما ذكر به الشهيد المطهري حيث قال(٦٢) : « إذا لم نقبل قانون العلية ـ لم نستطع الإذعان بأي قانون علمي (تجريبي أو غير تجريبي) ذلك ان أي قانون علمي هو حصيلة مجموعة من مقدمات القياس أو غير القياس ، وبحصول تلك المقدمات يكون القانون العلمي ـ وهو حصيلتها ـ قطعياً ، فإذا كان قانون العلية كاذباً لم تكن هناك أية علاقة بين المقدمات لأي دليل والنتيجة له بمعنى اننا لا نستطيع أن نجعل أي موضوع ثمرة لأي دليل ، وإذا كان قانون السنخية العلية والمعلولية كاذباً امكننا ان نستنتج ما شئنا من ثمرات ونتائج من أية

مقدمات كانت ، بل ربما أمكن توقع أي شيء آخر ، فمثلاً نتوقع من الحجر الوصول إلى درجة سامية من العلم نتيجة التغذية المعينة لإنسان ما . وإذا كان قانون الضرورة العلية والمعلولية باطلاً لم يكن من الصحيح أن ننتظر حصول الشيء حتى مع اجتماع كل الشرائط والمقدمات وأجزاء العلة ، أي مع هذه الحال يمكن أن يوجد الشيء كما يمكن أن لا يوجد ، ومعنى ذلك أن وجود كل مقدمات الدليل في الذهن وعدم وجودها على حد سواء ذلك أنه لو كذب مبدأ الضرورة بين العلة والمعلول ، لم تكن هناك ضرورة لا بين وجود العلة ووجود المعلول ولا بين عدم العلة وعدم المعلول ، وعليه فسواء وجدت العلّة أو عدمت ، يكون المعلول ممكن الوجود وممكن العدم ، فوجود العلّة يساوي عدمها .

إن خطأ هؤلاء السادة له منشأ آخر وهو أنهم لم يشاؤوا أو لم يستطيعوا أن يفرّقوا بين كون مبدأ العلّية مبدأ واقعياً وبين تطبيقه واستعماله في المظاهر الداخلية للذرة . إن الأمر الصحيح الذي يتعلق بعالم التجريبيات الفيزياوية ـ وهو ما أبداه هؤلاء وقبله الآخرون رغماً عنهم ـ هو أن قانون العلّية لا يمكنه أن يكون هادياً للعلماء في عالم الذرة . إن مبدأ العلّية إنما يمكنه أن يكون مرشداً للفيزياء إذا استطاع العالم بمعونته أن يتوقع من الوضع القائم تنبؤاً قطعياً . وطبيعي أن التنبؤ القطعي إنما يمكن إذا كانت كل المقدمات الدخيلة في معرفة الوضع الآتي تحت الملاحظة والحساب الدقيق ، اما إذا لم تكن كذلك فإنّ امكان التنبؤ غير متوفرة في البين ، والمسلم هو ان علماء الفيزياء لم يستطيعوا ان يخضعوا الوضع الموجود داخل الذرة لحساباتهم الدقيقة ليستطيعوا ان يحصلوا من خلال ذلك على التنبؤات المسلمة . وانه من الطبيعي ان يدور الأمر بين قصر العلم اليوم في هذا المجال وعدم قدرته على الحساب الدقيق لجميع العوامل الدخيلة ، وبين كون الحوادث هناك غير مترابطة ترابطاً قوياً ـ في الواقع ونفس الأمر ـ وكذب قانون العلّية . ومن البديهي انه ليس هناك أي دليل على ان العلم اليوم قد طوى كل المراحل وعرف كل العناصر . ان لازم كون مبدأ العلية واقعياً ليس هو إمكان تنبؤ الإنسان بالمستقبل ، وانما لازم اطلاع الإنسان على تلك المقدمات والعلل امكان التنبؤ ، وإذا شئنا الإستنتاج بشكل منطقي ، قلنا :

« يجب أن لا نستنتج من عدم امكان التنبؤ في بعض الموارد عدم كون مبدأ العلية واقعياً ، وإنّما نكتفي باستنتاج اننا غير مطلعين على وجود مثل هذه العوامل القطعية ، وذلك اما لعدم وجودها أصلاً أو أنها موجودة ولكنّا لم نستطع العثور عليها » .

وهذا انشتاين في رسالة بعثها في ابريل ١٩٢٤ إلى بورن يؤكد أيضاً هذه الحقيقة فيقول :

« انني لا أرغب في أن أكون مضطراً لرفض العلية المحضة ، دون أن أدافع عنها أكثر من ذي قبل ، انني أرى أن الرأي القائل ان الالكترون الداخل في مجال أشعة الكترومغناطيسية يختار ـ بحرية ـ لا زمان طفرته (إلى مدار آخر فحسب بل يحدد ـ بالحرية ذاتها ـ اتجاهه) هذا الرأي مما لا يمكن قبوله ، انني ارجح في تلك الحالة أن أكون اسكافياً أو عاملاً في محل للقمار بدلاً من أن أكون عالماً فيزياوياً . ولا ريب في ان مساعيَّ لمنح الشكل الملموس للكوانتا قد فشلت مرات عديدة ، ولكني بعيد جداً من أن أفقد الثقة حتى ولو لم تصل مساعيَّ الى شيءٍ . . . ويبقى هذا الأمل المسلّي لي دائماً بأنَّ عدم التوفيق هنا يرتبط بي تماماً » .

ويقول أيضاً في مقدمة له على كتاب مجموعة مقالات بلانك(٦٣) :

« ان اضطرارنا في المجال العلمي على بلوغ تصوير ناقص عن العالم الفيزياوي ، ليس ناشئاً من طبيعة العالم ، وانما يرتبط بنا نحن » .

وخلاصة الأمر ان انكار قانون العلّية يستلزم انكار النظام في العالم ، فانه مع رفض العلّية لن يكون أي شيءٍ شرطاً لأي شيء كما يمكن أنْ ينشأ أي شيءٍ من أي شيءٍ آخر ، وحينئذ فلا مجال للعلوم ، ان على العلوم ان تذعن بمبدأ العلية بكل لوازمه التي لا تنفك عنه ليكون وجودها هي ذا معنى .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ■

الهوامش

(٣٨) المجلسي : بحار الأنوار (ج ٧٣ ، ص : ١٦٢) : علي متقي : كنز العمال (ح ٤٣٧٦٤) .

(٣٩) المجلسي : بحار الأنوار (ج ٧٨ ، ص : ١٢) .

(٤٠) نهج البلاغة (تعليق الدكتور صبحي الصالح ، ص : ٥٢٤) .

(٤١) ابن ابي جمهور : غوالي اللئالي (ج ١ ، ص : ٢٩٠) ؛ احمد بن حنبل : مسند (ج ٥ ، ص : ١٩٤) .

(٤٢) نهج البلاغة (تعليق الدكتور صبحي الصالح ، ص : ١٦٠) .

(٤٣) نهج البلاغة (تعليق الدكتور صبحي الصالح ، ص : ٥٠٣) .

(٤٤) الحر العاملي : وسائل الشيعة (ج ١ ، ص : ٧٨) .

(٤٥) الآمدي : غرر الحكم ودرر الكلم (ص : ٧٧) .

(٤٦) المجلسي : بحار الأنوار (ج ٢ ، ص : ١١٦) .

(٤٧) الغزالي : احياء علوم الدين (ج ٣ ، ص : ٣٣) ؛ الفيض الكاشاني : المحجة البيضاء (ج ٥ ، ص : ٦٠) .

(٤٨) « الغيب خلاف الشهادة وينطق على ما لا يقع عليه الحس ، وهو الله سبحانه وآياته الكبرى الغائبة عن حواسنا : ومنها الوحي .... والقرآن يؤكد القول على عدم القصر على الحس فقط ، ويحرص على اتباع سليم العقل وخالص القلب » (تفسير الميزان ج ١ ص : ٤٥ ـ ٤٦) .

(٤٩) سيد قطب : في ظلال القرآن (ج ١ ، ص : ٤٠ ، الترجمة الفارسية بقلم حجة الإسلام السيد على الخامنئي ، ص : ٦٦ ـ ٦٧) .

(٥٠) السيد محمد حسين الطباطبائي : تفسير الميزان (ج ١٦ ، ص : ١٦٧) .

(٥١) المجلسي : بحار الأنوار (ج ٢ ، ص ١١٣) .

(٥٢) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات (ج ٣ ، ص : ٤١٨ ، طبع مصر) .

(٥٣)و(٥٤) Einstein, a centenary volume edited by A.P. French, P. 275.

(٥٥) حواشي الشهيد المطهري على أصول الفلسفة والمنهج الواقعي (ج ٣ ، ص : ١٨٣) .

(٥٦) الغزالي : تهافت الفلاسفة (ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠ ، طبع مصر) .

(٥٧) السيد محمد حسين الطباطبائي : تفسير الميزان (ج ٧ ، ص : ٢٩٨) .

(٥٨) فخر الدين الرازي : التفسير الكبير (ج ٢ / ١١٠ ـ ١١١ ؛ ج ١٤/١٩٣ ـ ١٩٥ ؛ ج ٣٠ / ٥٣) وينتقد صدر المتألهين في كتابه (الأسفار ، ج ٩ ، ص ١٥٣ ـ ١٥٨) ـ وبكل شدة ـ الأسلوب الذي تبنّاه أفراد ، أمثال الرازي في مجال اثبات القدرة الإلهية أو النبوة أو المعاد وأنكروا معه الخواص الذاتية للاشياء ، والنظام العلّي والمعلولي والترتيب الوجودي للموجودات واعتبر هذا النمط من التعامل مع مسائل اصول الدين من أعجب الأمور .

(٥٩) الشهيد الدكتور بهشتي : حديث الشهر (ج ٣ ، ص : ١١٤) .

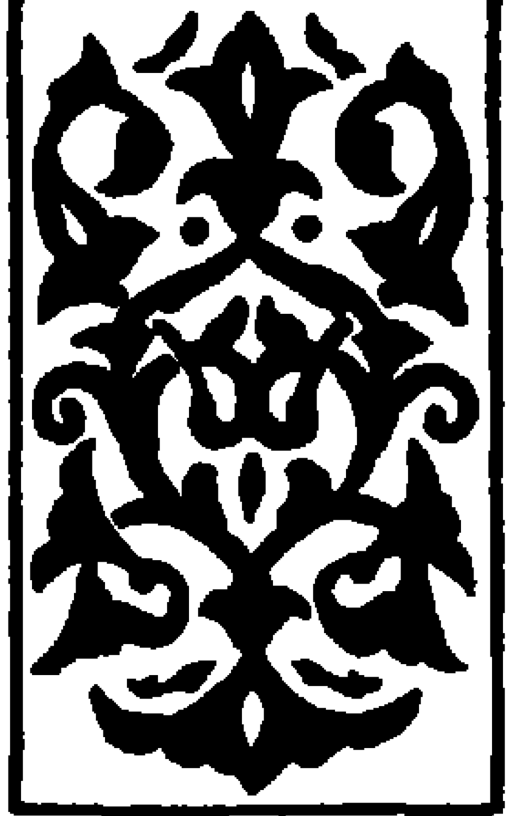
(٦٠) الشهيد المطهري : العدل الإلهي (الأصل الفارسي ص ٦٢) .

(٦١) محمد سعيد رمضان البوطي : كبرى اليقينيات الكونية (ص : ٢٨٩ - ٢٩٠) .

Dr. Ismail R — AL Faruqi « The Causal and Telic Nature of the Universe » paper presented at the « International Conference on Science in Islamic Polity ». Nov. 1983; P.X. Fateh Ullah Khan, God, Universe, and Man, Wajidakis Lahore, Pakistan (1982), P.P. 215 — 267 .

(٦٢) حواشي الشهيد المطهري على أصول الفلسفة والمنهج الواقعي (ج ٣ ، ص : ٢١٧) .

(٦٣) MAX Plank, the New Science Greenwich editions (1959), P.X: .



ضرورة الحكومة الاسلامية ووجوب اقامتها

بقلم آية الله العظمى المنتظري

نظرا لأهمية الدراسات التي وضعها سماحة آية الله العظمى المنتظري دام ظله حول ولاية الفقيه وفقه الدولة الاسلامية وتعميماً للفائدة نشرع بنشرِ بعض فصول هذه الدراسات تباعاً في مجلة الثقافة الاسلامية .

هيئة التحرير

الفَصْل الأوَّل

في ذكر كلمات بعض العلماء والأعاظم المدعين للإجماع في المسألة

١ ـ ففي الجواهر عن المحقق الكركي في رسالته التي ألّفها في صلاة الجمعة :

« اتفق أصحابنا على أن الفقيه العادل الأمين الجامع لشرائط الفتوى المعبّر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعية نائب من قبل أئمة الهدى ـ عليهم السلام ـ في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه مدخل ، وربما استثنى الأصحاب القتل والحدود »[١] .

٢ ـ وقال العلاّمة في أوائل الألفين :

« الحق عندنا أن وجوب نصب الإمام عام في كل وقت »[٢] .

ولكن الظاهر انه ـ طاب ثراه ـ يريد الإمام المعصوم .

٣ ـ وقال المحقق النراقي ـ طاب ثراه ـ في العوائد :

« كلّيّة ما للفقيه العادل تولّيه وله الولاية فيه أمران :

أحدهما : كلّ ما كان للنبي (ص) والإمام ، الذين هم سلاطين الأنام

وحصون الإسلام ، فيه الولاية وكان لهم فللفقيه أيضاً ذلك إلّا ما أخرجه الدليل من اجماع أو نصّ أو غيرهما .

وثانيهما : ان كلّ فعل متعلق بأمور العباد في دينهم أو دنياهم ، ولا بدّ من الإتيان به ولا مفرّ منه إمّا عقلاً أو عادة من جهة توقف أمور المعاد أو المعاش لواحد أو جماعة عليه ، واناطة انتظام أمور الدين أو الدنيا به ، أو شرعاً من جهة ورود أمر به أو اجماع أو نفي ضرر أو إضرار أو عسر أو حرج أو فساد على مسلم أو دليل آخر ، أو ورد الإذن فيه من الشارع ولم يجعل وظيفة لمعيّن واحد أو جماعة ولا لغير معيّن أي واحد لا بعينه ، بل علم لا بدّية الإتيان به أو الإذن فيه ولم يعلم المأمور به ولا المأذون فيه ، فهو وظيفة الفقيه وله التصرف فيه والإتيان به .

اما الأول فالدليل عليه بعد ظاهر الاجماع ، حيث نصّ به كثير من الأصحاب بحيث يظهر منهم كونه من المسلمات ، ما صرّحت به الأخبار المتقدمة . .

وامّا الثاني فيدلّ عليه بعد الإجماع ايضاً أمران »[٣] .

والظاهر ان مراده بالقسم الثاني هي الأمور المهمة المعبر عنها في كلماتهم بالأمور الحسبية التي لا يرضى الشارع بإهمالها في أيّ ظرف من الظروف .

٤ ـ وقال السيد الاستاذ ، المرحوم آية الله العظمى البروجردي ـ طاب ثراه ـ (على ما كتبت من تقريرات بحثه الشريف) :

« اتّفق الخاصة والعامة على انه يلزم في محيط الإسلام وجود سائس وزعيم يدبّر أمور المسلمين ، بل هو من ضروريات الإسلام وان اختلفوا في شرائطه وخصوصياته وان تعيينه من قبل رسول الله (ص) أو بالانتخاب العمومي »[٤] .

٥ ـ وقال الماوردي في الأحكام السلطانية :

« الإمامة موضوعة لخلافة النبوّة في حراسة الدين وسياسة الدنيا . وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالاجماع وإن شذّ عنهم الأصمّ »[٥] .

٦ ـ وقال أبو محمد بن حزم الأندلسي في الفِصَل :

« اتفق جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع الشيعة وجميع الخوارج على وجوب الامامة ، وان الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله ويسوسهم بأحكام الشريعة التي أتى بها رسول الله (ص) ، حاشا النجدات من الخوارج ، فانهم قالوا : لا يلزم الناس فرض الإمامة ، وانّما عليهم ان يتعاطوا الحق بينهم . وهذه فرقة ما نرى بقي منهم أحد . وهم المنسوبون إلى نجدة بن عمير الحنفي القائم باليمامة . قال أبو محمد : وقول هذه الفرقة ساقط يكفي من الرد عليه وإبطاله إجماع كل من ذكرنا على بطلانه . والقرآن والسنّة قد وردا بايجاب الإمام ، من ذلك قول الله ـ تعالى ـ : ﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ﴾(٦) ، مع أحاديث كثيرة صحاح في طاعة الأئمة وإيجاب الإمامة »(٧) .

٧ ـ وفي مقدمة ابن خلدون :

« ثم إن نصب الإمام واجب ، قد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين ، لأن أصحاب رسول الله (ص) عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر وتسليم النظر إليه . وكذا في كل عصر من بعد ذلك . ولم يترك الناس فوضى في عصر من الأعصار ، واستقر ذلك إجماعاً دالاً على وجوب نصب الإمام »(٨) .

٨ ـ وفي شرح الخطبة الأربعين من نهج البلاغة لابن أبي الحديد المعتزلي :
« قال المتكلمون : الإمامة واجبة إلّا ما يحكى عن أبي بكر الأصمّ من قدماء أصحابنا أنها غير واجبة إذا تناصفت الأُمة ولم تتظالم . . . فأما طريق وجوب الإمامة ما هي ؟ فان مشايخنا البصريين يقولون : طريق وجوبها الشرع وليس في العقل ما يدلّ على وجوبها . وقال البغداديون وأبو عثمان الجاحظ من البصريين وشيخنا أبو الحسين : إن العقل يدل على وجوب الرياسة ، وهو قول الإمامية »(٩) .

٩ ـ وفي الفقه على المذاهب الأربعة :
« اتفق الأئمة على أن الإمامة فرض وأنه لا بدَّ للمسلمين من إمام يقيم شعائر الدين وينصف المظلومين من الظالمين ، وعلى انه لا يجوز أن يكون على

المسلمين في وقت واحد في جميع الدنيا إمامان لا متفقان ولا مفترقان »[١٠] .

إلى غير ذلك من كلماتهم في المقام الظاهر منها كون المسألة اجماعية ، فراجع مظانها .

الفَصْل الثَانيْ

في سير إجمالي في روايات الفقه الاسلامي وفتاوى الأصحاب التي يظهر منها إجمالاً سعة دائرة الإسلام وجامعيته لجميع شؤون الإنسان وأن الحكومة داخلة في نسجه ونظامه ، ولا يجوز تعطيلها في عصر ولا مكان

أقول : للبحث في ولاية الفقيه في عصر الغيبة طريقان :

الأول : ما سلكه الأصحاب وفي مقدمتهم المحقق النراقي ـ طاب ثراه ـ في العوائد ، حيث يفرضون اولاً ولاية الفقيه ثم يتعقبون ويتفحصون عمّا يمكن أن يستدل به لذلك ، وتراهم يعنونون الأخبار المستفيضة الواردة في شأن العلماء والفقهاء ويستدلون بها لذلك .

الثاني : ان نبحث أولاً عن لزوم الحكومة في نطاق الإسلام ووجوب الاهتمام بشأنها وكونها من برامج الإسلام أم لا ؟ وعلى فرض إثبات اللزوم نبحث عن شرائط الحاكم في نظر شارع الإسلام ، وبعد استقصائها ننظر على أيّ عنوان تنطبق هذه الشرائط ثم نبحث عن كيفية تعيينه وعن وظائفه .

والظاهر ان الطريق الثاني أمتن وأوثق . فالطريقان نظير المشي الكلامي والفلسفي في المسائل العقلية . فالمتكلم يفرض أولاً حدوث العالم مثلاً ثم يتصدى للاستدلال عليه من هنا وهناك . أمّا الفيلسوف فيتوجه أولاً إلى حقيقة الوجود ونظام العالم فيجعله موضوعاً لبحثه ثم يتصدّى لتحقيق خواصّه وعوارضه ، من الوجوب والإمكان والقدم والحدوث ونحو ذلك من الانقسامات اللاحقة للوجود ، ولا محالة ينتهي بحثه بالأخرة إلى إحراز وجود الخالق ووجوبه وحدوث الخلق وامكانه .

إذا عرفت هذا فنقول : قبل الولوج في أصل المسألة وذكر الأدلة الدالة على

لزوم الحكومة وكونها من برامج الإسلام ووجوب إقامتها والاهتمام بها ينبغي أن نقوم بسير إجمالي في الروايات والفتاوى المذكور فيها لفظ الامام ، أو الوالي ، أو السلطان ، أو الحاكم أو بيت المال ، أو السجن ، أو نحو ذلك في الأبواب المختلفة ، من أول الفقه الى آخره ، وتفتيش إجمالي عن قوانين الاسلام ومقرراته .

فهذه النظرة الإجمالية ، مضافاً إلى أنها تعرّفنا طبيعة فقه الاسلام وماهيته ، فهي تدلّنا أيضاً على كون قوانين الاسلام ومقرراته مبنية على أساس الولاية والحكومة الإسلامية أو واقعة في طريقها . وبتعبير آخر تدلنا على كون الدولة داخلة في نسج الإسلام ونظامه ، وتعرّفنا أيضاً على واجبات الدولة وصلاحياتها .

وسبر الروايات والفتاوى وإن أوجب التطويل ، بل الملل لبعض القرّاء الكرام ، ولكنه يشتمل على فوائد كثيرة أيضاً . وليس الغرض الاستقصاء ، بل ذكر نماذج من الأبواب المختلفة .

تصوّر الإسلام على نحوين :

واعلم أن تصور الإسلام والنظرة إليه على نحوين :

الأول : أن يتصور أن الإسلام يستهدف تأمين الآخرة للمسلمين فقط ، ولم يكلفهم إلّا أموراً عبادية وآداباً شخصية يقوم بها كلّ فرد في بيته ومعبده ، ولا مساس له بالسياسة والمسائل الاقتصادية والاجتماعية إلّا تبعاً ، وأن الدخول في تلك المسائل والإلتفات إليها يوجب سقوط مكانة الإنسان المتدين ، لأن لها أهلاً ورجالاً غير رجال الدين ، فالدين منفكّ عن السياسة بالكلية .

فهذا نحو تصور وفهم للإسلام ، ابتلي به أكثر المسلمين في أعصارنا ، كما ابتلي رجال الكنيسة أيضاً .

وقد ابرزت هذا التصور وروّجته الدعايات المشؤومة من قبل الأجانب وعمّالهم وألقته في أذهان عامة المسلمين غير الواعين ، بل وفي أذهان كثير من علماء الدين أيضاً .

الثاني : أن دين الإسلام قد التفت إلى جميع حاجات الإنسان في حياته

ومماته ، من حين انعقاد نطفته إلى وضعه في اللحد ، وما بعد ذلك من نشأته ، وبيّن له ما يوجب سعادته في جميع مراحله مما ينبغي رعايته من قبل الوالدين قبل انعقاد نطفته وحينه وحين الحمل والرضاع والطفولة ، ثم ما يلزمه من تحصيل المعارف الحقة والأخلاق الفاضلة ، وواجباته في قبال خالقه وعائلته وبيئته ، وعلاقاته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، وروابط الحاكم والرعية والحقوق المدنية والجزائية ، وعلاقته مع سائر الأمم ونحو ذلك . فالاسلام دين واسع قد شرعت مقرراته على أساس الدولة والحكومة الحقة . فهو دين ودولة ، وعقيدة ونظام ، وعبادة وأخلاق وتشريع ، واقتصاد وسياسة وحكم ، والواجب على المسلمين الالتفات الى جميع هذه المراحل والاهتمام بها .

وهذا هو الفهم الصحيح للإسلام ، فلنشر الى أبواب الفقه بالإجمال ، فانها خير شاهد يدلك على هذا . ونذكر ذلك في بحوث .

البحث الأول
في الصلاة

فالصلاة التي هي عمود الدين وقربان كلّ تقي ، وتشريعها لارتباط المخلوق بخالقه قد نرى مع ذلك تأكيد الإسلام فيها على الجماعة ، حتى ان رسول الله (ص) في أول تشريعها أقامها جماعة مع أمير المؤمنين (ع)وخديجة أم المؤمنين (رض) ، كما نقله أرباب السير .

وقد أكّد فيها على الجماعة حتى في صفّ القتال وفي الظروف الاضطرارية :

١ ـ قال الله ـ تعالى ـ في سورة النساء : **﴿ وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا أسلحتهم ، فإذا سجدوا فليكونوا من ورائكم ولتأت طائفة أخرى لم يصلّوا فليصلّوا معك وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم . ودّ الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمتعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة . ولا جناح عليكم إن كان بكم أذىً من مطر أو كنتم مرضى أن تضعوا أسلحتكم وخذوا حذركم ان الله أعدّ للكافرين عذاباً مهيناً ﴾**[١١] .

فانظر الى اهتمام الإسلام بالجماعة التي يتعقبها قهراً التفاهم والتعاون والتشكل ، وشاهد كيف امتزجت العبادة بالسياسة !

٢ ـ وعن نفلية الشهيد عن النبي (ص) : « لا صلاة لمن لم يصل في المسجد مع المسلمين إلاّ من علّة »[١٢] .

٣ ـ وعنه أيضاً : « الصلاة جماعة ولو على رأس زُجّ »[١٣] .

أقول : الزُج بالضم : الحديدة التي في أسفل الرمح ، وقد يطلق على الرمح كلّه .

٤ ـ وعن الصادق (ع) قال : « هم رسول الله (ص) بإحراق قوم في منازلهم كانوا يصلّون في منازلهم ولا يصلّون الجماعة »[١٤] .

٥ ـ وفي رواية العلل عن الفضل بن شاذان ، عن الرضا (ع) : « إنما جعلت الجماعة لئلا يكون الإخلاص والتوحيد والإسلام والعبادة لله إلاّ ظاهراً مكشوفاً مشهوداً ، لأن في إظهاره حجة على أهل الشرق والغرب لله وحده ، وليكون المنافق والمستخفّ مؤدياً لما أقرّ به يظهر الإسلام والمراقبة ، وليكون شهادات الناس بالإسلام بعضهم لبعض جائزة ممكنة ، مع ما فيه من المساعدة على البر والتقوى والزجر عن كثير من معاصي الله ـ عزّ وجلّ »[١٥] .

فالمصالح الاجتماعية ملحوظة في الصلاة بطبعها الغالب وليست الصلاة عبادة محض شخصية ، بل كأنّ الأصل الأوّلي فيها هي الجماعة ، والفرادى إنّما هي في صورة الاضطرار .

وأما صلاة الجمعة فقبل الهجرة لم يتيسّر لرسول الله (ص) إقامتها بنفسه ، ولكن بعدما آمن به جمع كثير من أهل المدينة أقاموا بأمره صلاة الجمعة بإمامة مصعب بن عمير أو اسعد بن زرارة أو بهما على التناوب . وهي الحجر الأساس الأول للتجمع وتشكيل دولة إسلامية في المدينة . وقد أقامها رسول الله (ص) بنفسه في أول جمعة أدركها في المدينة في محلّة بني سالم بمائة من المسلمين . وأقامها بعده من تصدّى لزعامة الأمّة وتنظيم أمورهم . فكان الخلفاء والأمراء يقيمونها ، وكان على الناس حضورها إلاّ ذووا الأعذار .

وقد شرع فيها خطبتان يلقيهما الأمير بنفسه ويذكر فيهما ، مضافاً إلى الحمد والصلاة والإرشاد والوعظ ، المسائل الاجتماعية والسياسية .

٦ ـ ففي خبر الفضل بن شاذان ، عن الرضا (ع) : « فإن قيل : فلم جعلت الخطبة ؟ قيل : لأن الجمعة مشهد عامّ ، فأراد أن يكون للأمير سبب إلى موعظتهم وترغيبهم في الطاعة وترهيبهم من المعصية ، وتوقيفهم على ما أراد من مصلحة دينهم ودنياهم ، ويخبرهم بما ورد عليهم من الآفاق (الآفات ـ العلل والعيون) من الأهوال التي لهم فيها المضرة والمنفعة »[١٦] .

فالمتصدّي لإقامتها هو أمير القوم . ولم يجب حضورها على النساء والشيوخ والزمنى ونحوهم ، بل يجب على الشبان من الرجال المتمكنين . فكأنّ الغرض كان تهيؤ المسلمين وانتقالهم من صف الجمعة الى صف القتال أو الى صفوف المرابطين الحافظين للثغور .

وبالجملة ، فإن إقامة الجمعة من شؤون الحكومة ، وهي الحجر الأساس لتأسيسها والحفاظ عليها . وقد غلب فيها الجهات الاجتماعية والسياسية ، بل العسكرية .

٧ ـ وفي رواية عبد الرحمان بن سيابة ، عن أبي عبدالله (ع) قال : « إن على الإمام أن يخرج المحبسين في الدين يوم الجمعة الى الجمعة ، ويوم العيد الى العيد ، ويرسل معهم . فإذا قضوا الصلاة والعيد ردّهم الى السجن »[١٧] .

فيظهر من الحديث أن صلاة الجمعة مما يغلب عليها الوجهة السياسية ، حتى انه يجب أن يحضرها المسجونون والضباط ، بل لعلها بنفسها من شؤون من بيده اختيار السجون والمسجونين ، فهي من شؤون الحكومة المسلمة .

٨ ـ وفي خبر محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال : « تجب الجمعة على سبعة نفر من المسلمين ولا تجب على أقل منهم : الإمام وقاضيه والمدعي حقاً والمدعى عليه والشاهدان والذي يضرب الحدود بين يدي الامام »[١٨] .

وظهوره في كون إقامتها من شؤون الحكومة وإمام المسلمين واضح .

٩ ـ وكذلك صلاة العيدين . ففي موثقة سماعة ، عن أبي عبدالله (ع)

قال : « لا صلاة في العيدين إلاّ مع الامام » . ونحوهـا أخبار أخر[19] اللهم إلاّ أن يحمل الإمام فيها على إمام الجماعة .

البحث الثاني

في الصوم والاعتكاف

١ـ ففي صحيحـة محمد بن قيس ، عن أبي جعفـر « ع » : « إذا شهـد عنـد الإمام شاهدان أنهما رأيا الهلال منذ ثلاثين أمر الإمام بالإفطار . الحديث »[20] .

٢ـ وفي خبر عيسى بن أبي منصور أنـه قال : « كنت عنـد أبي عبد الله « ع » في اليوم الذي يشـك فيه ، فقـال : « يا غـلام إذهب فانـظر أصام السلطان أم لا » فذهب ثم عاد فقال : « لا » ، فدعا بالغداء فتغدينا معه »[21] .

٣ـ وعن الصادق « ع » قال : « دخلت على أبي العباس بالحيرة فقال : يا أبا عبد الله ، ما تقول في الصيام اليـوم ؟ فقال : ذاك إلى الإمـام : إن صمت صمنا ، وإن أفطرت أفطرنا . الحديث »[22] . ونحو ذلك من الأخبار .

٤ـ وفي صحيحـة بريـد العجلي ، قال : « سئـل أبو جعفـر « ع » عن رجـل شهد عليه شهود أنه أفطر من شهر رمضان ثلاثـة أيام . قـال : يسأل هـل عليك في إفـطارك إثم ، فان قـال : لا ، فان على الإمـام أن يقتله ، وإن قـال : نعم ، فـان على الإمام أن ينهكه ضرباً »[23] .

٥ـ وفي صحيحة عمر بن يزيد ، قال : « قلت لأبي عبد الله « ع » : ما تقول في الإعتكـاف ببغداد في بعض مسـاجـدهـا ؟ فقـال : لا إعتكـاف إلاّ في مسجـد جماعة قد صلّى فيه إمام عدل صلاة جماعة . الحديث »[24] .

قال في الوسائل :

« هذا أيضاً شامل للمسجد الجامع ، لأن الإمام العـدل أعم من المعصوم ، كالشاهد العدل »[25] .

البحث الثالث

في الزكاة

وأما الزكاة فيستفاد من الكتاب العزيز ومن أخبار كثيرة أنها من ضرائب الحكومة الإسلامية ، وأن المتصدّي لأخذها وضبطها وتقسيمها هو الحاكم بعماله .

١ـ قال الله ـ تعالى ـ : ﴿ **خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ، وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم** ﴾ [٢٦] .

ونفس جعل السهم للعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم دليل على كونها في تصرف الحكومة . ولو كانت بحسب التشريع الأولي بتصرّف المالك لم نحتج إلى عامل يجمعها ويوصلها إلى من يقسمها . والنبي « ص » كان يرسل العمال والمصدقين لجمعها ، وكذلك الخلفاء بعده ، وهكذا كانت سيرة علي « ع » .

٢ـ وفي صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم أنهما قالا لأبي عبد الله « ع » : « أرأيت قول الله ـ تبارك وتعالى ـ : ﴿ **إنما الصدقات للفقراء والمساكين** ﴾ الآية[٢٧] ، أكل هؤلاء يعطى وإن كان لا يعرف ؟ فقال : إن الإمام يعطي هؤلاء جميعاً ، لأنهم يقرون له بالطاعة . قال زرارة : قلت : فان كانوا لا يعرفون ؟ فقال : يا زرارة ، لوكان يعطي من يعرف دون من لا يعرف لم يوجد لها موضع ، وإنما يعطي من لا يعرف ليرغب في الدين فيثبت عليه . فاما اليوم فلا تعطها أنت وأصحابك إلاّ من يعرف . الحديث »[٢٨] .

فيعلم من هذه الصحيحة أن الزكاة بحسب التشريع الأوّلي تكون في تصرف الإمام ، وهو يسدّ بها خلّات من يكون تحت لوائه وحكومته ، عارفاً كان أو غير عارف . ولكن لما تصدّى للحكومة غير أهلها وكانت الزكوات تصرف في غير مصارفها ويبقى الشيعة محرومين أمر الإمام بإعطاء الشيعة زكواتهم إلى العارفين بحقهم . فهذا حكم موقت على خلاف طبع الجعل الأوّلي .

٣ـ وفي صحيحة الحلبي ، عن أبي عبدالله « ع » قال : « قلت له : ما يعطى المصدق ؟ قال : ما يرى الإمام ولا يقدر له شيء »[٢٩] .

٤ـ وفي خبر علي بن إبراهيم المروي عن تفسيره عن العالم « ع » :

« والغارمين قوم وقعت عليهم ديون أنفقوها في طاعة الله من غير إسراف ، فيجب على الإمام أن يقضي عنهم ويفكّهم من مال الصدقات . وفي سبيل الله قوم يخرجون في الجهاد وليس عندهم ما يتقوون به ، أو قوم من المؤمنين ليس عندهم ما يحجّون به ، أو في جميع سبل الخير . فعلى الإمام أن يعطيهم من مال الصدقات حتى يقووا على الحج والجهاد . وإبن السبيل أبناء الطريق الذين يكونون في الأسفار في طاعة الله فيقطع عليهم ويذهب ما لهم . فعلى الإمام أن يردّهم إلى أوطانهم من مال الصدقات »[٣٠] .

وبالجملة يعرف مما ذكر وأمثاله أن الزكاة شرّعت على أساس الحكومة الإسلامية ، وأنها إحدى ضرائبها وتكون الحكومة هي المتصدية لأخذها وضبطها ووضعها في مواضعها . كل ذلك بواسطة العاملين المنصوبين من قبلها .

٥ـ وفي خبر موسى بن بكر قال : « قال لي أبو الحسن « ع » : من طلب هذا الرزق من حلّه ليعود به على نفسه وعياله كان كالمجاهد في سبيل الله . فان غلب عليه فليستدن على الله وعلى رسوله ما يقوت به عياله . فان مات ولم يقضه كان على الإمام قضاؤه . فان لم يقضه كان عليه وزره . إن الله ـ عزّ وجلّ ـ يقول : ﴿ **إنّما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها** ﴾ إلى قوله : ﴿ **والغارمين** ﴾ . فهو فقير مسكين مغرم »[٣١] .

٦ـ وفي خبر مرسل : « سأل الرضا « ع » رجل وأنا أسمع ، فقال ؛ جعلت فداك إن الله ـ عزّ وجلّ ـ يقول : ﴿ **وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة** ﴾[٣٢] . أخبرني عن هذه النظرة التي ذكر الله ـ عزّ وجلّ ـ في كتابه لها حدّ يعرف ؟ . . . قال ؛ نعم ، ينتظر بقدر ما ينتهي خبره إلى الإمام فيقضي عنه ما عليه من الدين من سهم الغارمين إذا كان أنفقه في طاعة الله ، فان كان أنفقه في معصية الله فلا شيء له على الإمام »[٣٣] .

٧ـ وفي خبر مرسل عن أبي عبد الله « ع » قال : « الإمام يقضي عن المؤمنين الديون ما خلا مهور النساء »[٣٤] .

٨ـ وفي خبر صباح بن سيّابة ، عن أبي عبد الله « ع » قال ؛ « قال رسول الله « ص » : أيما مؤمن أو مسلم مات وترك ديناً لم يكن في فساد ولا إسراف فعلى

الإمام أن يقضيه ، فان لم يقضه فعليه إثم ذلك . إن الله ـ تبارك وتعالى ـ يقول : ﴿ إنما الصدقات للفقراء والمساكين ﴾ الآية . فهو من الغارمين وله سهم عند الإمام . فإن حبسه فإثمه عليه »(٣٥) .

٩ـ وفي خبر عن علي بن موسى الرضا : « المغرم إذا تديّن أو أستدان في حقّ أجّل سنة ، فإن إتّسع وإلاّ قضى عنه الإمام من بيت المال »(٣٦) .

١٠ـ وفي خبر علي بن أبي حمزة ، عن أبي الحسن موسى « ع » قال : « قلت له : جعلت فداك ، رجل قتل رجلاً متعمداً أو خطأ وعليه دين وليس له مال وأراد أولياؤه أن يهبوا دمه للقاتل ؟ قال : إن وهبوا دمه ضمنوا ديته . فقلت : إن هم أرادوا قتله ؟ قال : إن قتل عمداً قتل قاتله وأدّى عنه الإمام الدين من سهم الغارمين . الحديث »(٣٧) .

١١ـ وفي رواية أبي علي بن راشد ، قال : « سألته عن الفطرة لمن هي ؟ قال : للإمام . قال : قلت له : فأخبر أصحابي ؟ قال : نعم ، من أردت أن تطهره منهم »(٣٨) .

يظهر من هذه الأخبار المستفيضة أن الزكاة شرعت في الإسلام لسدّ خلاّت المسلمين بأجمعها ، وأن أمرها يكون بيد الإمام فهو الذي يصرفها في مصارفها . وحينئذ فهل يمكن القول بأن المراد بالإمام فيها خصوص الإمام المعصوم ، فيكون الحكم مقصوراً على عصر النبي « ص » وخلافة أمير المؤمنين وعصر ظهور المهدي « ع » ثم تصير معطلة في سائر الأعصار ؟ ! .

البحث الرابع

في الخمس والانفال

وأما الخمس والأنفال فكونهما للإمام بما أنه إمام مما لا إشكال فيه . وقد حققنا في كتاب الخمس أن حيثية الإمامة فيهما حيثية تقييدية لا تعليلية ، بمعنى أن الحيثية بنفسها هي الموضوع للملك ، لا انها علّة وواسطة في الثبوت لملكية الإمام الصادق « ع » مثلاً ، وألاّ لانتقل إلى ورثته لا إلى الإمام بعده .

١ـ وفي خبر أبي علي بن راشد ، عن أبي الحسن الثالث « ع » : « ما كان

لأبي بسبب الإمامة فهو لي ، وما كان غير ذلك فهو ميراث »[٣٩] .

٢ـ وعبّر في خبر المحكم والمتشابه عن علي « ع » عن الخمس بأجمعه بوجه الإمارة ، فقال : « فأما وجه الإمارة فقوله : ﴿ واعلموا أنما غنمتم ﴾ . الآية »[٤٠] .

ويظهر من الأخبار كون الخمس بأجمعه حقاً وحدانياً للإمام ـ عليه السلام ـ غاية الأمر أنه يتكفل فقراء بني هاشم ولذا لم يدخل لامُ الملك على الأصناف الثلاثة في الآية الشريفة .

٣ـ وفي خبر إبن شجاع النيشابوري ، عن أبي الحسن الثالث « ع » : « لي منه الخمس مما يفضل من مؤونته »[٤١] .

فنسب جميع الخمس إلى نفسه .

٤ـ وفي خبر أبي علي بن راشد : « قلت له أمرتني بالقيام بأمرك وأخذ حقّك فأعلمت مواليك بذلك ، فقال لي بعضهم : وأي شيء حقّه فلم أدر ما أجيبه ؟ فقال « ع » : يجب عليهم الخمس . فقلت : ففي أي شيء ؟ فقال : في أمتعتهم وصنائعهم . الحديث »[٤٢] .

وليس الخمس لمصارف شخص الإمام فقط ، بل لمنصب الإمامة ليصرفه فيما يراه من مصالح المسلمين ، ومن أهمّها مصارف شخصه ومصارف السادة .

٥ـ وفي تفسير القمي في ذيل آية الخمس :

« وإنما صارت للإمام وحده من الخمس ثلاثة أسهم ، لأن الله قد ألزمه ما ألزم النبي « ص » من تربية الأيتام ومؤن المسلمين وقضاء ديونهم ، وحملهم في الحج والجهاد . وذلك قول رسول الله « ص » لما أنزل الله عليه : ﴿ النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم ﴾ وهو أب لهم . فلما جعله الله أباً للمؤمنين لزمه ما يلزم الوالد للولد ، فقال عند ذلك : « من ترك مالاً فلورثته ومن ترك ديناً أو ضياعاً فعلى الوالي » . فلزم الإمام ما لزم الرسول . فلذلك صار له من الخمس ثلاثة أسهم »[٤٣] .

وبالجملة يستفاد من مجموع الأدلة أن الخمس ضريبة إسلامية مقررة

لمنصب إمامة المسلمين . ونحوه الأنفال ، أعني مجموع الأموال العامة التي ليس لها مالك شخصي كأرض الموات والجبال والآجام والأودية والبحار والمعادن ونحوها . وقد صرّح بكونها للإمام في أخبار كثيرة ، فراجع الباب الأول من أبواب الأنفال من الوسائل(٤٤) .

٦ـ ومنها خبر المحكم والمتشابه عن أمير المؤمنين « ع » حيث قال : « إن للقائم بأمور المسلمين بعد ذلك الأنفال التي كانت لرسول الله « ص » . الحديث »(٤٥) .

ولا يخفى على من له أدنى التفات إلى مذاق الشرع أن الله ـ تعالى ـ لا يجعل جميع الأموال والعقارات التي خلقها لرفع حاجات البشر وخمس جميع أموال الناس ملكاً طلقاً لشخص الرسول أو الإمام . بل المراد من آية الأنفال ومن الروايات الكثيرة الواردة فيها أن الله ـ تعالى ـ جعلها لمنصب الإمامة وفي اختيار الرسول أو الإمام بما أنه زعيم المسلمين وسائسهم ، ليصرفها في مصالحهم ويأذن لهم في الإستفادة منها على نظام صحيح عادل .

وبعبارة أخرى ، الأنفال أموال عامة خلقها الله للأنام ، ولكن الإمام وليّ أمرها وبيده زمام اختيارها ، ليصرفها ويقسمها على ما تقتضيه مصالح المسلمين .

نعم ، من المصالح المهمة أيضاً إدارة شؤون شخص الإمام ورفع حاجاته الشخصية .

وهذا هو المتعارف والمتداول في جميع الأعصار والبلاد من جعل الأموال التي لا ترتبط بشخص خاص ـ لعدم كونه منتجاً لها أو وارثاً أيّاها ممن أنتجها ـ في اختيار الحاكم الممثل للمجتمع المتبلور فيه جميع من يكون تحت لوائه وحكومته . وقد أوضحنا ذلك كله في كتاب الخمس والأنفال ، فراجع .

وأنت ترى أن المحدّث الفذّ ، ثقة الإسلام الكليني لم يعقد في فروع الكافي باباً للخمس والأنفال ، بل تعرّض لرواياتهما في مبحث الإمامة من الأصول . فيظهر من ذلك أنه ـ قدّس سرّه ـ كان يراهما من شؤون الإمامة .

والغرض من بيان ذلك كله في المقام هو الإلفات إلى أن تشريع الزكاة

والخمس والأنفال كان على أساس الحكومة الإسلامية ، وأن زمام أمرها بيد الحاكم الصالح المعبّر عنه بالإمام .

ومما يدّل على هذا الأمر أيضاً في هذه الثلاثة مرسلة حماد الطويلة التي يستدل بها في أبواب مختلفة :

٧ـ فروى حماد ، عن بعض أصحابنا ، عن العبد الصالح « ع » قال : « الخمس من خمسة أشياء : من الغنائم والغوص ومن الكنوز ومن المعادن والملاحة . يؤخذ من كلّ من هذه الصنوف الخمس فيجعل لمن جعله الله ـ تعالى ـ . . . يقسم بينهم على الكتاب والسنة ما يستغنون به في سنتهم ، فإن فضل عنهم شيء فهو للوالي ، وإن عجز أو نقص عن استغنائهم كان على الوالي أن ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به . . .

وللإمام صفو المال ، أن يأخذ من هذه الأموال صفوها . . .

والأرضون التي أخذت عنوة بخيل ورجال فهي موقوفة متروكة في يد من يعمرها ويحييها ، ويقوم عليها على ما يصالحهم الوالي ، على قدر طاقتهم من الحق : النصف أو الثلث أو الثلثين وعلى قدر ما يكون لهم صلاحاً ولا يضرهم ، فإذا أخرج منها ما أخرج بدأ فأخرج منه العُشر من الجميع مما سقت السماء أو سقي سيحاً ، ونصف العشر مما سقي بالدوالي والنواضح ، فأخذه الوالي فوجّهه في الجهة التي وجّهها الله على ثمانية أسهم . . . فإن فضل من ذلك شيء ردّ إلى الوالي ، وإن نقص من ذلك شيء ولم يكتفوا به كان على الوالي أن يمونهم من عنده بقدر سعتهم حتى يستغنوا .

ويؤخذ بعد ما بقي من العُشر فيقسم بين الوالي وبين شركائه الذين هم عمّال الأرض وأكرتها ، فيدفع إليهم أنصباءهم على ما صالحهم عليه ، ويؤخذ الباقي فيكون بعد ذلك أرزاق أعوانه على دين الله وفي مصلحة ما ينويه من تقوية الإسلام وتقوية الدين في وجوه الجهاد وغير ذلك مما فيه مصلحة العامة ليس لنفسه من ذلك قليل ولا كثير .

وله بعد الخمس الأنفال ، والأنفال كل أرض خربة قد باد أهلها . وكل أرض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب ولكن صالحوا صلحاً وأعطوا بأيديهم على

غير قتال . وله رؤوس الجبال وبطون الأودية والآجام وكلّ أرض ميتة لا رب لها . ولـه صوافي الملوك مـا كـان في أيـديهم من غيـر وجـه الغصب ، لأن الغصب كله مردود . وهو وارث من لا وارث له . . .

وكان رسول الله « ص » يقسم صدقات البـوادي في البوادي وصـدقات أهـل الحضر في أهل الحضر . ولا يقسم بينهم بالسوية على ثمانية حتى يعطي أهل كل سهم ثُمناً ، ولكن يقسمها على قـدر من يحضره من أصنـاف الثمانيـة على قدر مـا يقيم كـل صنف منهم يقـدر لسنتـه . ليس في ذلـك شيء مـوقـوت ولا مسمى ولا مؤلف ، إنمـا يصنع ذلـك على قدر مـا يرى ومـا يحضره حتى يسـدّ فاقـة كل قـوم منهم . وإن فضل من ذلك فضـل عرضـوا المال جملة إلى غيـرهم . والأنفال إلى الوالي وكل أرض فتحت في أيام النبي « ص » إلى آخر الأبد . . .

وليس في مـال الخمس زكـاة ، لأن فقـراء النـاس جعـل أرزاقهم في أمـوال الناس . . ولذلك لم يكن على مال النبي « ص » والـوالي زكاة ، لأنـه لم يبق فقير محتـاج ولكن عليهم أشيـاء تنـوبهم من وجـوه ولهم مـن تلك الـوجـوه كـمـا عليهم »(٤٦) .

والسند صحيح إلى حمّاد وهو من أصحـاب الإجماع . وتعبيـره عن المروي عنه ببعض أصحابنا يوجب نحو اعتماد عليـه . مضافـاً إلى اعتماد الأصحـاب على الخبر في الأبواب المختلفة .

ودلالة الخبر على كون تشريع الزكـاة والخمس والأنفال على أسـاس الولايـة والحكومة الإسلامية المبسوطة اليد ، وأن الحاكم هو المتصدي لأخـذها وتقسيمهـا واضحة ، كدلالته على كونه المتصدي للتصرف في الأراضي المفتوحة عنوة .

وقد بيّن هذه الأحكام الإمام موسى بن جعفر حينمـا لم يكن هو مبسـوط اليد ولم يكن له سلطة وولاية فعلية بحيث يباشر الأمور المـذكورة . فغـرضه « ع » كـان بيـان حكم الـزكـاة والخمس والأنفـال والأراضي بحسب التشـريـع الأوّلي في الإسلام . وبالجملة ، فنفس تشريع أحكام الإسلام أدل دليـل على كون الحكـومة والولاية كالحجر الأساس لبناء الإسلام .

البحث الخامس

في الحج والمزار

وأما الحج فلا شك في أن الجهات الإجتماعية والسياسية بل الإقتصادية منظورة في تشريعه جدّاً .

قال الله ـ تعالى ـ : ﴿ جعل الله الكعبة البيت الحرام قياماً للناس ﴾ (٤٧) .

قال الراغب في المفردات : « القيام والقوام اسم لما يقوم به الشيء »(٤٨) .

فمقتضى الآية أن الناس يتقومون في معاشهم ومعادهم بالكعبة ، كما أنهم يتقومون في حياتهم بالمال ، كما قال الله ـ تعالى ـ : ﴿ ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً ﴾ (٤٩) .

فيعلم من ذلك أن الغرض من تشريع الحج ليس إتيان صورة الأعمال فقط . إذ كيف يكون مجرد ذلك مما يقوم به الناس ؟ ! بل الغرض اجتماع المتمكنين من المسلمين وذوي الطاقات منهم من البلاد والأصقاع المختلفة وتعارفهم وتفاهمهم ليتعاونوا ويتعاضدوا ويوجدوا بينهم العلاقات السياسية والإقتصادية والثقافية وغيرها ، فيكون الحج لهم مؤتمراً كبيراً عالمياً في مركز الوحي والنبوة ، وبمثل ذلك يقوم الناس والأمم .

وأما الأخبار :

١ـ ففي خبر الفضل بن شاذان ، عن الرضا « ع » قال : « إنّما أمروا بالحج لِعلّة الوفادة إلى الله ـ عزّوجلّ ـ . . . مع ما في ذلك لجميع الخلق من المنافع لجميع من في شرق الأرض وغربها ، ومن في البر والبحر ، ممن يحج وممن لم يحج من بين تاجر وجالب وبائع ومشتري وكاسب ومسكين ومكار وفقير وقضاء حوائج أهل الأطراف في المواضع الممكن لهم الإجتماع فيه ، مع ما فيه من التفقه ونقل أخبار الأئمة « ع » إلى كل صُقع وناحية »(٥٠) .

٢ـ وفي خبر هشام بن الحكم ، عن أبي عبد الله « ع » : « وأمرهم بما يكون من أمر الطاعة في الدين ومصلحتهم من أمر دنياهم ، فجعل فيه الإجتماع من

الشرق والغرب ليتعارفوا ، ولينزع كل قوم من التجارات من بلد إلى بلد ، ولينتفع بذلك المكاري والجمال ، ولتعرف آثار رسول الله « ص » وتعرف أخباره ويذكر ولا ينسى . ولو كان كل قوم إنما يتكلمون على بلادهم وما فيها هلكوا وخربت البلاد ، وسقطت الجلب والأرباح ، وعميت الأخبار ولم تقفوا على ذلك . فذلك علّة الحج »(٥١) .

فعليك بالدقة في الخبرين ولا سيما قوله « ممن يحج وممن لم يحج » ، وقوله : « وقضاء حوائج أهل الأطراف في المواضع الممكن لهم الإجتماع فيه » ، وقوله : « ليتعارفوا » . فانظر كيف غفل المسلمون وأغفلوا عن بركات وفوائد هذا الإجتماع المهم في مركز الوحي الذي سهّل الله تحققه لهم في كل سنة . ولو كان لهم وعي سياسي أمكن لهم حلّ كثير من المسائل والمشاكل بتبادل الأفكار والتفاهم ، ولم يتسلط عليهم الغرب وعميلتهم اسرائيل مع كثرة عدد المسلمين وقدرتهم المعنوية وطاقاتهم الإقتصادية بحيث يحتاج إليهم الغرب والشرق . اللهم فأيقظ المسلمين من نومهم وهجعتهم .

٣ـ وفي خبر عبد الله بن سنان ، عن أبي عبد الله « ع » قال : « لو عطّل الناس الحج لوجب على الإمام أن يجبرهم على الحج »(٥٢) .

٤ـ وفي خبر آخر عنه « ع » : « لو أن الناس تركوا الحج لكان على الوالي أن يجبرهم على ذلك وعلى المقام عنده . ولو تركوا زيارة النبي « ص » لكان على الوالي أن يجبرهم على ذلك وعلى المقام عنده . فإن لم يكن لهم أموال أنفق عليهم من بيت مال المسلمين »(٥٣) .

ولا يخفى أن الإجبار لا يتحقق إلّا من ناحية الإمام المبسوط اليد الذي له ولاية فعلية . كما أن بيت مال المسلمين أيضاً لا يكون إلّا في تصرفه . والإمام الصادق « ع » بنفسه لم يكن كذلك وكذلك آباؤه وأبناؤه غير أمير المؤمنين « ع » . فهل هو ـ عليه السلام ـ في هذه الأخبار ونحوها في مقام تعيين الوظيفة للقائم ـ عليه السلام ـ فقط ، أو لكل وال مسلم وجد شرائط الولاية وانتخبه المسلمون حاكماً عليهم ؟

٥ـ وفي خبر حفص ، قال : « حج إسماعيل بن علي بالناس سنة أربعين

ومأة ، فسقط أبوعبد الله « ع » عن بغلته ، فوقف عليه إسماعيل ، فقال له أبو عبد الله « ع » : سِرْ ، فإن الإمام لا يقف »(٥٤) .

٦ـ وفي خبر آخر له ، قال : « رأيت أبا عبد الله « ع » وقد حجّ فوقف الموقف ، فلما دفع الناس منصرفين سقط أبو عبد الله « ع » عن بغلة كان عليها ، فعرفه الوالي الذي وقف بالناس تلك السنة ـ وهي سنة أربعين ومأة ـ فوقف على أبي عبد الله « ع » فقال له أبو عبد الله « ع » : لا تقف ، فإن الإمام إذا دفع بالناس لم يكن له أن يقف . الحديث »(٥٥) .

ولعل غرضه « ع » أن قائد الجماعة وأميرهم يجب عليه رعاية مصلحة الجماعة ، ولا يفدي مصالح الجماعة لمصلحة شخص وإن كان شخصية معروفة .

وقد أطلق لفظ الإمام في الخبرين على أمير الحاج ، مع كونه منصوباً من قبل سلطان وقته .

ويظهر من الخبرين وبعض الأخبار الآتية تعارف تعيين أمير الحاج في تلك الأعصار وكون أداء الأعمال من الوقوف والإفاضة ونحوهما تحت نظره ، ولا محالة كان الأئمة « ع » وأصحابهم أيضاً يتابعونه . ولو فرض تخلفهم عنه مرّة أو مرات لبان وظهر وضبطه التاريخ . وبذلك يظهر كفاية الأعمال المأتية بحكم حاكمهم . نعم ، كفايتها في صورة العلم بالخلاف مشكل ، ولكن الغالب هو الشك لا العلم بالخلاف .

وكيف كان فانه يعلم من الأخبار والتواريخ أن إدارة الحج كانت بيد الحكام والولاة ، وكانوا يباشرونها أو ينصبون لها أميراً يحج بالناس ويراقبهم في جميع مواقف الحج . وقد ذكر المسعودي في آخر تاريخ : « مروج الذهب » أسامي أمراء الحج من حين فتح مكة ، أعني سنة ثمان من الهجرة إلى سنة خمس وثلاثين وثلاثمأة ، فراجع .

والحج وان كان عبادة لله ـ تعالى ـ ولكن الفوائد الإجتماعية والسياسية ملحوظة فيه جداً ، كما مرّ . والتجمع والتشكل مطلوب فيه ، والأمير الواحد حافظ للتشكل والتكتل ، فليس لأحد التخلف عن ذلك . والأئمة ـ عليهم السلام ـ كانوا

يعاملون حكام الجور معاملة الحاكم الحق ، حفظاً لمصالح الإسلام والمسلمين . ولذا أنفذوا الخراج والزكوات والأخماس المؤداة إليهم وأخذ الجوائز منهم .

ولا ينافي هذا وجوب القيام في قبال سلاطين الجور مع القدرة ووجود العدة والعُدة ، لما سيجيء من وجوب إقامة الدولة العادلة مع القدرة ولكن مع عدم القدرة عليها يجب رعاية النظام ولا يجوز الهرج والمرج . والتفصيل موكول إلى محله .

٧- وفي صحيحة محمد بن مسلم ، عن أحدهما « ع » قال : « لا ينبغي للإمام أن يصلّي الظهر يوم التروية إلّا بمنى ، ويبيت بها إلى طلوع الشمس » . ونحوها أخبار أُخر[٥٦] .

٨- وفي صحيحة الحلبي ، عن أبي عبد الله « ع » قال : « يصلي الإمام الظهر يوم النفر بمكة »[٥٧] .

والمراد بالإمام في الصحيحتين من كان يحج بالناس من الحاكم نفسه أو أمير الحاج المنصوب من قبله .

٩- وفي أبواب المزار باب استحباب زيارة النبي « ص » والأئمة « ع » صحيحة زرارة ، عن أبي جعفر « ع » قال : « إنما أمر الناس أن يأتوا هذه الأحجار فيطوفوا بها ثم يأتونا فيخبرونا بولايتهم ويعرضوا علينا نصرهم »[٥٨] .

١٠- وفي خبر جابر ، عن أبي جعفر « ع » قال : « تمام الحج لقاء الإمام »[٥٩] .

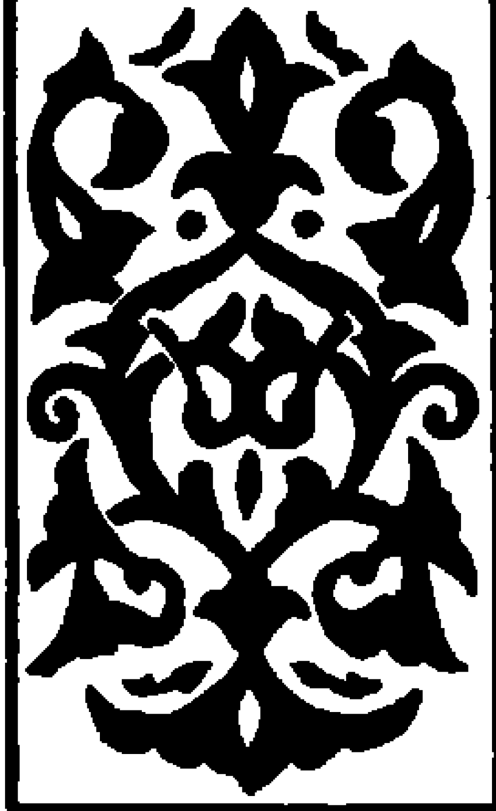
ويستفاد من الخبر الأول أن الناس كانوا مكلفين بعرض حمايتهم ونصرهم على الإمام حتى تستحكم إمامته ، ولكن الناس تركوا الأنهار العظيمة ومصّوا الثماد ، فلم يقدر الإمام الحق أن يقيم الحكومة الحقة . ولو كان للأئمة « ع » قوة لما قعدوا ، كما يظهر من خبر سدير الآتي[٦٠] .

للبحث تتمة

الهوامش

(١) الجواهر ٢١/٣٩٦ .
(٢) الألفين / ١٨ .
(٣) العوائد / ١٨٧ ـ ١٨٨ .
(٤) البدر الزاهر / ٥٢ .
(٥) الأحكام السلطانية / ٥ .
(٦) سورة النساء ، الآية ٥٩ .
(٧) الفِصَل في الملل والأهواء والنحل ٤ /٨٧ .
(٨) مقدمة ابن خلدون / ١٣٤ (= طبعة اخرى / ١٩١) ، الفصل ٢٦ من الفصل ٣ من الكتاب الأول .
(٩) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٢ / ٣٠٨ .
(١٠) الفقه على المذاهب الأربعة ٥ /٤١٦ .
(١١) سورة النساء ، الآية ١٠٢ .
(١٢) مستدرك الوسائل ١ / ٤٨٩ ، الباب ٢ من أبواب صلاة الجماعة .
(١٣) مستدرك الوسائل ١ /٤٨٨ ، الباب ١ من أبواب صلاة الجماعة ، الحديث ١٣ .
(١٤) الوسائل ٥ /٣٧٧ ، الباب ٢ من أبواب صلاة الجماعة ، الحديث ٩ .
(١٥) الوسائل ٥ / ٣٧٢ ، الباب ١ من أبواب صلاة الجماعة ، الحديث ٩ .
(١٦) الوسائل ٥ /٣٩ ، الباب ٢٥ من أبواب صلاة الجمعة ، الحديث ٦ .
(١٧) الوسائل ٥ /٣٦ ، الباب ٢١ من أبواب صلاة الجمعة ، الحديث ١ .
(١٨) الوسائل ٥ /٩ الباب ٢ من أبواب صلاة الجمعة ، الحديث ٩ .
(١٩) الوسائل ٥ / ٩٦ ، الباب ٢ من أبواب صلاة العيد ، الحديث ٥ ونحوه غيره في هذا الباب .
(٢٠) الوسائل ٥/١٠٤ ، الباب ٩ من أبواب صلاة العيد ، الحديث ١ .
(٢١) الوسائل ٧/٩٤ ، الباب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١ .
(٢٢) الوسائل ٧/٩٥ ، الباب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٥ .
(٢٣) الوسائل ٧/١٧٨ ، الباب ٢ من أبواب أحكام شهر رمضان ، الحديث ١ .
(٢٤) الوسائل ٧/٤٠١ ، الباب ٣ من كتاب الإعتكاف ، الحديث ٨ .
(٢٥) الوسائل ٧/٤٠٢ ، ذيل الحديث ٩ من الباب ٣ من كتاب الإعتكاف .
(٢٦) سورة التوبة ، الآية ١٠٣ .
(٢٧). سورة التوبة ، الآية ٦٠ .
(٢٨) الوسائل ٦/١٤٣ ، الباب ١ من أبواب المستحقين للزكاة ، الحديث ١ .
(٢٩) الوسائل ٦/١٤٤ ، الباب ١ من أبواب المستحقين للزكاة ، الحديث٤ .
(٣٠) الوسائل ٦/١٤٥ ، الباب ١ من أبواب المستحقين للزكاة ، الحديث ٧ .
(٣١) الوسائل ١٣/٩١ ، الباب ٩ من أبواب الدين ، الحديث ٢ .
(٣٢) سورة البقرة : الآية ٢٨٠ .

(٣٣) الوسائل ٩١/١٣ ، الباب ٩ من أبواب الدين ، الحديث ٣ .
(٣٤) الوسائل ٩٢/١٣ ، الباب ٩ من أبواب الدين ، الحديث ٤ .
(٣٥) الكافي ٤٠٧/١ ، كتاب الحجة ، باب ما يجب من حق الإمام على الرعية . . . ، الحديث ٧ .
(٣٦) الكافي ٤٠٧/١ ، كتاب الحجة باب ما يجب من حق الإمام على الرعية . . . ، الحديث ٩ .
(٣٧) الوسائل ٩٢/١٩ ، الباب ٥٩ من أبواب القصاص ، الحديث ٢ .
(٣٨) الوسائل ٢٤٠/٦ ، الباب ٩ من أبواب زكاة الفطرة ، الحديث ٢ .
(٣٩) الوسائل ٣٧٤/٦ ، الباب ٢ من أبواب الأنفال ، الحديث ٦ .
(٤٠) الوسائل ٣٤١/٦ ، الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ١٢ .
(٤١) الوسائل ٣٤٨/٦ ، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٢ .
(٤٢) الوسائل ٣٤٨/٦ ، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٣ .
(٤٣) تفسير علي بن إبراهيم (القمي)/٢٥٤ (= طبعة أخرى ٢٧٨/١) .
(٤٤) الوسائل ٣٦٤/٦ .
(٤٥) الوسائل ٣٧٠/٦ ، الباب ١ من أبواب الأنفال ، الحديث ١٩ .
(٤٦) الكافي ٥٣٩/١ كتاب الحجة ، باب الفيء والأنفال وتفسير الخمس . . . ، الحديث ٤ .
(٤٧) سورة المائدة : الآية ٩٧ . .
(٤٨) المفردات/٤٣٢ .
(٤٩) سورة النساء : الآية ٥ .
(٥٠) الوسائل ٧/٨ ، الباب ١ من أبواب وجوب الحج ، الحديث ١٥ .
(٥١) الوسائل ٨/٨ ، الباب ١ من أبواب وجوب الحج ، الحديث ١٨ .
(٥٢) الوسائل ١٥/٨ ، الباب ٥ من أبواب وجوب الحج ، الحديث ١ .
(٥٣) الوسائل ١٦/٨ ، الباب ٥ من أبواب وجوب الحج ، الحديث ٢ .
(٥٤) الوسائل ٢٩٠/٨ ، الباب ٢٦ من أبواب آداب السفر ، الحديث ١ .
(٥٥) الوسائل ٢٩٠/٨ ، الباب ٢٦ من أبواب آداب السفر ، الحديث ٣ .
(٥٦) الوسائل ٥/١٠ ، الباب ٤ من أبواب إحرام الحج ، الحديث ١ ونحوه غيره في هذا الباب .
(٥٧) الوسائل ٢٢٧/١٠ ، الباب ١٢ من أبواب العود إلى منى ، الحديث ١ .
(٥٨) الوسائل ٢٥٢/١٠ ، الباب ٢ من أبواب المزار ، الحديث ١ .
(٥٩) الوسائل ٢٥٤/١٠ ، الباب ٢ من أبواب المزار ، الحديث ٨ .
(٦٠) الكافي ٢٤٢/٢ كتاب الإيمان والكفر ، باب في قلّة عدد المؤمنين ، الحديث ٤ .



البغاة : تعريفهم وأحكامهم

القسم الأول

بقلم الشيخ علي حسن خازم

تمهيد

البحث عن البغاة في هذه الدراسة السريعة ، ليس بحثاً في التاريخ بما هو ماض قد يتحرك ليستثير العواطف وليضع الأصبع على أسمائهم وفرقهم وعقائدهم وحروبهم بقدر ما هو بحث للتاريخ بما هو حاضرٌ ومستقبل تصنعه سواعد المقاومين المسلمين ، ترفع فيه مداميك الحكومة الإسلامية ، وخروج بغاة على هذه الحكومة هو من قدرها اللاحق مصداق قول أمير المؤمنين عليه السلام لماّ قتل الخوارج وقيل له هلك القوم بأجمعهم : « كلاَّ والله ، إنهم نطفٌ في أصلاب الرجال وقرارات النساء ، كلما نجم منهم قرن قطع حتى يكون آخرهم لصوصاً سلاَّبين »[1] .

فالبغاة على هذا حالة وليسوا أشخاصاً بدليل أن بعضهم إستطاع مع الزمن تنظيم فكرهم وتشكيل مذهب مستقل عرف « بالخوارج » .

والمعالجة لهذا الموضوع هنا تسير في إتجاه تعريفهم أولاً ، ثم عرض الأحكام المتعلقة بأفعال المكلفين في زمن البغي ثانياً .

البغي في اللغة والإصطلاح

قبل البدء بتعريف البغي والبغاة لا بدَّ من تقريب أمور :

الأول : البغي في اللغة على معانٍ : الطلب كما في قولهتعالى : **﴿ ذلك ما كنا نبغِ ﴾**[2] . وهو قد يكون مذموماً كما في قوله تعالى : **﴿ إنما السبيل على الذين**

يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحق ﴾[٣] . أو ممدوحاً كما في الحديث الشريف : «ألا انَّ الله يحب بغاة العلم»[٤] . ومن معاني البغي : الظلم كما في قوله تعالى : ﴿ خصمان بغى بعضنا على بعض ﴾[٥] . ومن معاني البغي أيضاً الفساد كما في قول العرب : بغى الجرح إذا فسدونتن[٦] وجمعاً بين هذه المعاني قال الأزهري : « هو قصد الفساد »[٧] وقال الراغب الأصفهاني : «هو طلب تجاوز الإقتصاد فيما يتحرى تجاوزه أو لم يتجاوزه »[٨] .

الثاني : تجد في كتب اللغة التعريف بالإصطلاح الشرعي وحيث أن الإصطلاح الشرعي يشتمل على المعنى الكلامي والمعنى الفقهي فقد ميزت بينهما لما ستلاحظه من أن الأحكام التي عقدت لها القسم الثاني من المقالة لا تترتب إلاَّ بعد تحقق شروط زائدة على المعنى العقائدي عند المذاهب الأربعة وبعض الشيعة والاَّ فإن الباغي بالمعنى العقائدي قد تترتب عليه الأحكام بعناوين أخرى كقطع الطريق والمحاربة . . .

الثالث : أن الإمامة واجبة عند متكلمي المسلمين عامة إلاَّ ما يحكى عن أبي بكر الأصم من قدماء المعتزلة بأنها غير واجبة إذا تناصفت الأمة ولم تتظالم وهذا لا يتحقق فيرجع إلى موافقة الأمة في الوجوب[٩] . نعم إذا لم نقل بكفر الخوارج فان أكثرهم يوافقه في هذا .

الرابع : الخروج لغة هو نقيض الدخول ، ويستعمل بمعنى الثورة ، و « الخوارج » عرفاً طائفة لزمهم هذا الإسم لخروجهم عن الناس [١٠] . كما في لسان العرب وفي القاموس «الخوارج من أهل الأهواء لهم مقالة على حدة سموا به لخروجهم على الناس[١١] ، وقد جوزوا أن لا يكون في العالم إمام أصلاً كما نقله عنهم الشهرستاني[١٢] وكفروا الصحابة وإستباحوا دماء المسلمين وسبي ذراريهم الخ من عقائدهم الخبيثة » .

البغي في علم الكلام

بعد هذه المقدمات نبدأ بالتعرف على البغي والبغاة في كتب علم الكلام أو ما ينقل عنها فنقول : عن مجمع البحرين مادة بغى : « الفئة الباغية ، الخارجة عن طاعة الإمام المعصوم »[١٣] . وعن لسان العرب والقاموس المحيط هي الخارجة

عن طاعه الإمام العادل[١٤] . وقال الشهرستاني الشافعي : « كل من خرج على الإمام الحق الذي إتفقت الجماعة عليه يسمى خارجياً سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين أو كان بعدهم على التابعين باحسان والأئمة في كل زمان »[١٥] .

وعن المعتزلة قال ابن أبي الحديد : « لا ريب أن الباغي على الإمام الحق والخارج عليه بشبهة أو بغير شبهة فاسق »[١٦] . وقال محمد محي الدين عبد الحميد : الخوارج جمع خارج وهو الذي خلع طاعة الإمام الحق وأعلن عصيانه وألب عليه[١٧] .

،وبعدما عرفنا أن « الخوارج » صار إسماً للفرقة المعروفة الخارجة عن طاعة الإمام نصل إلى نتيجة أولى هي : أن البغي والخروج على الإمام هما بمعنى واحد . والنتيجة الثانية : أنه يكون « الخارجي » باغياً بمجرد إعتقاده مذهبهم إذ أنهم يرون في الإمامة ما عرفت نعم لا تترتب عليه الأحكام إلا بشروط ستعرفها لاحقاً . والنتيجة الثالثة : أن البغي اذن بالمعنى العقائدي هو الخروج عن طاعة الإمام إجماعاً بين مذاهب المسلمين وإن إختلفوا في كيفية نصبه ، وبحثه موكول إلى محله .

وقد حكم بعض الشيعة بكفر الباغي وقال آخرون إنه إسم ذم[١٨] .

واعتبره الشافعي بمثابة من إجتهد فأخطأ إذا لم يكونوا من أهل البدع وكذلك قال الحنابلة[١٩] . وقال أبو حنيفة هم فسّاق على وجه التدين[٢٠] بمعنى أنهم رغبوا واعتقدوا ما عملوه تديناً . وقال المالكية إنهم فَسقة[٢١] . والسبب في هذا الإختلاف أنَّ الآية الكريمة : ﴿ **وإن طائفتان من المؤمنين إقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين** ﴾ الحجرات/٩ . لم تنف صفة الأيمان عن الفئتين وقد ناقش في ذلك المرحوم صاحب الجواهر فقال : « قيل إنهم إستفادوا منها (الآية) أموراً خمسة احدها : أن البغاة على الإمام عليه السلام مؤمنون لأنَّ الله تعالى سماهم مؤمنين وهو لا يوافق أصولنا في الإمامة ومن هنا حُمِلَ على ضرب من المجاز بناءً على الظاهر أو على ما كانوا عليه ، أو على ما

يعتقدونه نحو قوله تعالى : ﴿ وإن فريقاً من المؤمنين لكارهون يجادلونك في الحق بعدما تبين كأنهم يساقون إلى الموت وهم ينظرون ﴾ الأنفال ٥ و ٦ . المعلوم أنها في المنافقين ، بل في المنتهى : « وهذه صفة المنافقين إجماعاً »[٢٣] .

الباغي في المصطلح الفقهي

بعد إتفاق المذاهب الأربعة على أنَّ البغاة هم الخارجون على الإمام ، إشترطوا توفر صفات أربع لاعتبارهم بغاة في الفقه وهي :

١ ـ الخروج عن طاعة الحاكم العادل .

٢ ـ أن يكون الخروج من جماعة قوية ذات شوكة .

٣ ـ أن يكون لهم تأويل سائغ .

٤ ـ أن يكون لهم رئيس مطاع يكون مصدراً لقوتهم .

فإذا لم تتوفر هذه الشروط فإن الخروج عندها يعتبر « محاربة » وليس « بغياً » فتترتب عليهم أحكام « الحرابة » .

أما عند الإمامية الأثني عشرية فلم يعتبروا شيئاً من ذلك كما ذكر الشيخ النجفي ولكنه قال : « نقل عن بعض أعلام الشيعة وهم الطوسي وإبن إدريس وإبن حمزة أنهم إعتبروا في جريان حكم البغاة :

١ ـ كونهم في منعة وكثرة لا يمكن كفهم وتفريق جمعهم إلا بالأنفاق وتجهيز الجيوش والقتال مستدلين عليه بموقف الإمام من إبن ملجم .

٢ ـ الخروج عن قبضة الإمام منزوين عنه في بلد أو بادية .

٣ ـ إشتراط تأويل يعتقدونه »[٢٤] .

وقد أشار الشيخ النجفي إلى ضعف نسبة الشرط الثالث إليهم ، وقد تابع النجفي في قوله بعدم إعتبار شروط زائدة على الخروج ما قاله الشهيد في اللمعة : « من خرج على المعصوم من الأئمة فهو باغٍ واحداً كان أو أكثر »[٢٥] .

وينبغي الإشارة هنا إلى أن الإمامة عند إخواننا السنة قد تنعقد في هذا الزمان وبالتالي يكون الخروج على الإمام بغياً ولكن حيث إن الشيعة يعيشون زمن غيبة

الإمام فهل يتحقق فيه بغيٌ أو لا ؟ هذه مسألة . والثانية إن بغت فرقة من المسلمين على فرقة أخرى فهل يترتب حكم البغي أو لا ؟

أما بخصوص زمن الغيبة فإن وجدت دولة شرعية وحكومة إسلامية فقد بين الشيخ محمد صالح جعفر الظالمي[٢٦] أنه يجوز إعتبار الخارجين عليها بغاة بالإستدلال بآية الطاعة لله وللرسول وأولي الأمر[٢٧] كما ذكره العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان[٢٨] . ونقل عن كشف الغطاء « أنه تجب في زمن الغيبة طاعة الفقيه ولي الأمر على المسلمين كما يجب عليهم طاعة المجتهدين في الأحكام ومن عصاه فكأنما عصى الإمام » . ثم قال : إذا كان رئيس الدولة الإسلامية مجتهداً فلا ريب أن الخروج عليه وحربه حرب للإمام لأنه نائبه العام من جهة ولتوافر النصوص في وجوب طاعته من جهة أخرى .

أما في بغي فرق من المسلمين على بعضهم البعض فالمرجع في ذلك الآية ٩ من سورة الحجرات . وقد إعتبر الشيخ النجفي في الجواهر[٢٩] لفظ البغي فيها أعم « من الإصطلاح الفقهي » . وكذلك العلامة الطباطبائي في الميزان[٣٠] قال : « المعنى فإن تعدت إحدى الطائفتين على الأخرى بغير حق فقاتلوا الطائفة المتعدية حتى ترجع إلى ما أمر به الله وتنقاد لحكمه ويصلح بينهما باجراء أحكام الله في ما تعدت به المتعدية من دم أو عرض أو مال » . وعلى كل حال ، فإن الآية ليس فيها إشارة إلى البغي بالمعنى الإصطلاحي . وكما قال الشافعي « لولا حرب علي لم ندر كيف القتال مع أهل القبلة » فإن الفقهاء إستفادوا منها أحكام البغاة وليس من الآية ، نعم توجد رواية في وسائل الشيعة[٣١] عن حفص بن غياث قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الطائفتين من المؤمنين إحداهما باغية والأخرى عادلة فهزمت الباغية العادلة ، فكان جواب الإمام فيها بحكم أهل البغي والتفريق بين ذي الفئة وغيره . . ورواية أخرى[٣٢] : أنه ذكرت الحرورية عند علي عليه السلام فقال : إن خرجوا على إمام عادل أو جماعة فقاتلوهم . ولكن هل يختص الحكم بهم (الخوارج) أو أن المورد لا يخصص الوارد ؟

وإنما أوردت الروايتين لإنني لم أجد رأياً فقيهاً مدوناً عند الشيعة في ذلك . وأما عند السنة فإن السيد سابق إعتبر أن الطائفة المذكورة في الآية تأخذ حكم

البغاة[٣٣] وكذلك لو إقتتلت طائفتان لعصبية أو طلب رئاسة كان كل من الطائفتين باغياً ويأخذ حكم الباغي[٣٤] . بقيت ملاحظة أن لفظ « أهل العدل » الذي سيرد في الأحكام يقابل « أهل البغي » .

حكم ما لو إعتقد عقيدة البغاة من دون خروج على الإمام

الآن ، وبعد أن عرفنا من هم البغاة ، ماذا يجب على إمام المسلمين تجاههم وما هي الأحكام التي تتعلق بهم وبمقاتليهم من أهل العدل ، هذا ما سنتناوله في القسم الثاني من البحث فنقول أولاً : إن الأحكام تتناول البغاة بعد خروجهم وتلبسهم بالبغي فعلاً أما إعتناق مذهب « الخوارج » بحد ذاته فهو خروج على الإمام لكن لو اكتفى بالتعبد والإعتقاد بهذا المذهب دون أن يخرج بالسلاح فما هو الحكم ؟

قال الشافعية : لو أظهر رأي الخوارج بين المسلمين ، يترك إذا لم يخرج عن طاعة الإمام ولم يقاتل أحداً[٣٣] .

وقال الحنابلة : يُعزَّر ويترك[٣٤] .

وقالت الأحناف والمالكية : ان حكم الخوارج كحكم البغاة إن لم يعزموا على الخروج وتكلموا به فقط فليس للإمام أن يتعرض لهم[٣٥] .

وعند الشيعة : قال الشيخ النجفي بتركهم مستنداً إلى « أن حكم البغاة لم يعلم إلاَّ من فعل علي عليه السلام » وحكي عن الشيخ الطوسي وإبن حمزة وإبن إدريس إعتمادهم على قول علي عليه السلام للخارجي الذي قال : « لا حكم إلاَّ لله » : « كلمة حق أريد بها باطل ، لكم علينا ثلاث : لا نمنعكم مساجد الله ان تذكروا إسم الله فيها . ولا نمنعكم الفيء ما دامت أيديكم معنا ولا نبدأكم بقتال » . وقوله عليه السلام : « لا تقاتلوا الخوارج بعدي »[٣٦] . وفي شرح اللمعة : عن بعض المسلمين « لا يقاتلون . . . وإن حكم بكفرهم كالخوارج إلاَّ أن يبغوا على الإمام فيقاتلون من حيث البغي »[٣٧] .

وأما لو خرج البغاة بالسلاح فإن الفقه عالج كل التفاصيل الممكنة من خلال

أحكام متعددة ، أورد منها ما إستطعت الحصول على أحكام للمذاهب الخمسة بخصوصه على أمل أن أكمل البحث من خلال تتبعي للمسائل الباقية إنشاء الله(*) .

* * *

الهوامش

(*) وأود هنا أن أذكِّر القاريء الكريم بصعوبة نسبة رأي بشكل نهائي وقطعي إلى مذهب الإمامية الإثني عشرية بسبب إنفتاح باب الإجتهاد مما يلزم عنه أن ينسب الرأي لصاحبه المجتهد منهم لا إلى المذهب إلا في المسائل الإجماعية وهو ما أشرت إليه في مواضعه . ولا يفوتني هنا ألإشادة بشيخ الطائفة الطوسي العملاق في كتابه الخلاف حيث وقفت على مدى عظمته ورسوخه في عالم الفقه المقارن ، فإن ما نسبه إلى المذاهب الأربعة وإن لم يثبت مصادره ومآخذه إلاَّ أنه لم يعد الصحة فيه كما وجدت في بحثي وتتبعي في أمهات كتب هذه المذاهب لأنني أحببت والمقام مقام فقه وتشريع أن لا أنسب لمذهب رأياً إلاَّ من خلال كتبه وليس مما يقال عنه فكان إعجابي وثقتي تزداد مع كل مسألة قرأتها في الخلاف وحققت نسبتها في كتب المذاهب . مع ذلك فقد إعتمدت بشكل أساسي في تفريع المسائل على كتاب « الخلاف » لشيخنا الطوسي ثم على كتاب « المغني » فإنه الآخر من الكتب المقارنة ولكن في فقه المذاهب الأربعة فقط لهذا ومن باب الوفاء للشيخ الطوسي العظيم أبقيت على إعتماده مرجعاً في نسبة بعض الأحكام للمذاهب الأربعة وجعلت في الحاشية تعليقة ترجع إلى أمهات كتب هذه المذاهب كالأم ورد المحتار والمغني الخ . وقد حققت معظم مصادر الأحكام « السنية » التي أوردها الشيخ في باب « البغي » من كتابه . بقيت ملاحظة أحببت أن أثبتها وهي أن الشيخ الطوسي لسب ما لم يورد آراء الحنابلة في باب البغي .

(١) شرح النهج ١٢/٢٧ ٤ .

(٢) الكهف آية ٦٤ .

(٣) الشورى آية ٤٢ .

(٤) مجمع البحرين ج ١/٥٥ .

(٥) سورة « ص » الآية ٢٢ .

(٦) مفردات الراغب ٥٣ .

(٧) لسان العرب مادة بغى .

(٨) مفردات الراغب ٥٣ .

(٩) شرح النهج ١٢ ص ٢١٥ .

(١٠) لسان العرب ج ٢ ص ٢١٥ .

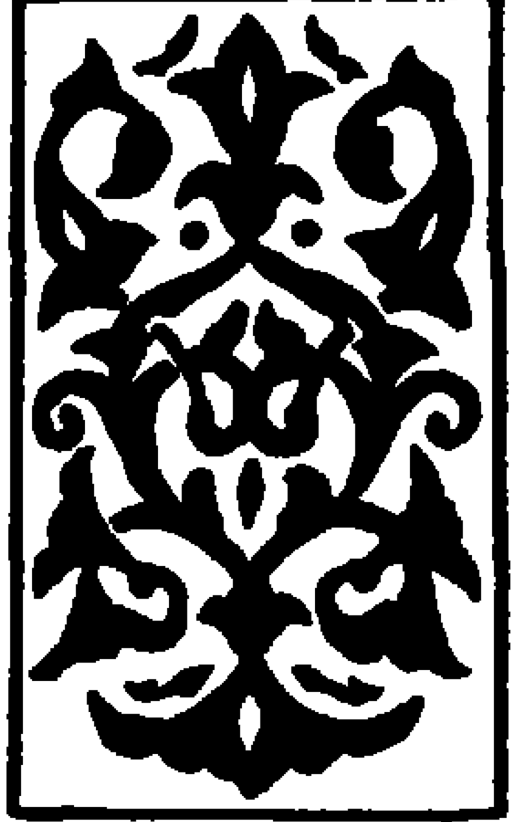
(١١) القاموس المحيط ج ١ ص ١٩٢ .

(١٢) الملل والنحل ج ١ ص١١٧ .

(١٣) مجمع النحرين ج ١ ص ٥٥ .

(١٤) لسان العرب والقاموس المحيط مادة بغى .

(١٥) الملل والنحل ج ١ ص ١١٤ .
(١٦) شرح النهج ج ١ ص ٤ .
(١٧) مقالات الإسلاميين ج ١ ص ١٥٦ .
(١٨) الخلاف ج ٢ ص ٤٢٦ .
(١٩) و(٢٠) المغني ج ٨ ص ١١٧ وص ١١٨ .
(٢١) الفقه على المذاهب الأربعة ج ٥ ص ٤١٨ .
(٢٢) جواهر الكلام ج ٢١ ص ٣٢٢ .
(٢٣) فقه السنة ج ٢ ص ٦٠٠ .
(٢٤) جواهر الكلام ج ٢١ ص ٣٣١ فما بعد .
(٢٥) اللمعة الدمشقية ج ٢ ص ٤٠٧ .
(٢٦) من الفقه السياسي في الإسلام ٤٤ .
(٢٧) النساء آية ٥٩ .
(٢٨) الميزان ج ٤ ص ٤١٥ .
(٢٩) جواهر الكلام ج ٢١ ص ٣٢٢ .
(٣٠) الميزان ج ٨ ص ٣١٥ .
(٣١) و(٣٢) وسائل الشيعة ج ١١ ص ٥٤ وص ٦٠ .
(٣٣) و(٣٤) فقه السنة ج ٢ ص ٦٠١ وص ٦٠٣ .
(٣٣) الفقه على المذاهب : ٥ .
(٣٤) عقد الفرائد : ٣٣٨/٢ .
(٣٥) حاشية ابن عابدين : ٢٦١/٤ والمغني ١١١/٨ .
(٣٦) جواهر الكلام : ٣٣٢/٢١ .
(٣٧) شرح اللمعة : ٣٨٧/٢ .



تأملات في طريق التقريب والوحدة[1]

بقلم السيد محمد حسين فضل الله

هل هناك مشكلة منهجية في مسألة التقارب بين المذاهب الإسلامية ؟

وهل هناك مشكلة فكرية في مسألة الوحدة الإسلامية في الوعي الإسلامي الثقافي ؟

هذان هما السؤالان اللذان يطرحان القضية الفكرية في كل لقاء فكري ليدور البحث حول التفاصيل في حركة الفكر والمنهج .

ربما كان لنا في السؤال الأول ـ أن نحرك المسألة في العنوان الذي يحكم حركة الحديث في فكر الباحثين .

فقد يثير البعض ضرورة الإبتعاد عن بحث الخلافات الفقهية والكلامية في الساحة المذهبية الإنفعالية ، على أساس أن ذلك يمكن أن يخلق ألواناً من الإثارة السلبية العاطفية ، فيما يمكن أن يثيره في الأجواء المتوترة بفعل الفواصل التي تؤكدها الخلافات مما يدفع إلى التباعد بدلاً من التقارب .

ويرى هذا البعض أن من الضروري البدء في طرح نقاط اللقاء في جانب العقيدة والشريعة ليكشف الباحثون بذلك سر القاعدة التي يلتقون عليها ، مما يؤكد المعاني الإيجابية للقاء في الفكر والشعور ليكون ذلك خطوة متقدمة في الجانب النفسي الذي يمكن أن يطل على الجانب الفكري في نقلة نوعية متقدمة .

(١) ألقيت هذه الكلمة في الملتقى الثاني والعشرين للفكر الإسلامي المنعقد في الجزائر : ١٧ ـ ٢٣ محرم ١٤٠٩هـ ٣٠ آب إلى ٥ ايلول ١٩٨٨م .

وربما إستطاعت هذه الإطلالة الفكرية أن تمهد السبيل إلى ملامسة النظرة حول الخلافات بطريقة لا تثير العقدة بل تحرك الفكرة مما قد يؤدي إلى مواجهة القضايا الفقهية أو الكلامية بالأساليب الفكرية التي تخاطب العقل وتدفعه إلى المناقشات الموضوعية التي قد تتوصل به إلى النتائج التقريبية فيما هو محل الخلاف .

وقد يرى بعض آخر أن مسألة الخلافات الفقهية والكلامية فيما تختلف به المذاهب الفقهية أو الفلسفية ، ليست مسألة العامة التي تتحرك بمشاعرها لا بأفكارها ، بل هي مسألة الخاصة التي تنطلق من قاعدة ثقافية واسعة ، وحركة علمية جدلية ، فيما كانت تأخذ به في مواقعها العلمية الخاصة ، من أساليب فكرية في معالجة الآراء الفقهية أو الكلامية الخاصة للإستدلال .

وفي ضوء ذلك قد لا نجد هناك أية ضرورة للإلتفاف على مسألة بحث الخلافات بهذه الطريقة ، بل يمكن أن نثير المسائل الفكرية الخلافية بشكل مباشر ، بالطريقة الإستدلالية التي تتوزع فيها وجهات النظر بين فريق وآخر مما يجعل الفكر يواجه الفكر ، بدلاً من أن تكون المسألة هي أن الإنفعال يتحدى الإنفعال ، لأن العلماء لا ينفعلون بل يفكرون .

.. وإذا إستطعنا أن نحصل على قاعدة فكرية تتقارب فيها الآراء فإننا نستطيع أن نخطط لأوضاع شعبية تتقارب فيها المواقف باعتبار أن العلماء هم الذين يحركون المسألة الخلافية في المسألة المذهبية في القاعدة الشعبية .

قد تطرح المسألة فيما بين هذين الخطين .. ولكننا قد نلاحظ على الرأي الأخير أن المشكلة هي أن الكثيرين من العلماء لا يعيشون الذهنية العلمية في الخلافات الفقهية والكلامية بين المذاهب ، لأنهم يحملون عقدة التخلف في هذا المجال فيتحركون من موقع الحساسية المذهبية التي لا تطيق النظر إلى وجهة النظر الأخرى في المذهب الآخر بموضوعية ، لأن هؤلاء تأثروا بمجتمعهم في كل الرواسب التقليدية المتخلفة ، حتى انعكس ذلك على طريقتهم في إثارة المسائل العلمية .

وقد نجد هناك بعض الإستثناءات في العلماء الذين يعملون للتقريب بين

المذاهب الإسلامية بالأسلوب العلمي المجرد ، من خلال الذهنية الموضوعية المنتجة ، مثل جماعة التقريب التي كانت تصدر مجلة رسالة الإسلام في القاهرة ، وقد أدت خدمة كبيرة لهذا الهدف الكبير واستطاعت أن تجمع بين العلماء المختلفين في مذاهبهم الفقهية أو الكلامية وأن تفسح المجال لثقافة مقارنة بين المذاهب على مستوى البحث والتدريس .

ولكنها واجهت حملة شديدة من قبل بعض العلماء المتزمتين الذين يعيشون في دائرة العصبية المذهبية فعملوا على محاصرتها بمختلف الوسائل حتى تراجعت أمام الضغوط المختلفة ليعود التعصب إلى الساحة الإسلامية من جديد .

إننا قد نلاحظ في هذا الجو أن المشكلة هي مشكلة أخلاقية ، الإنسان الباحث في مواجهته لمسائل الخلاف ، مما يفرض علينا العمل على أساس معالجة الجانب الأخلاقي في شخصيته ليكون إنسان الحوار بدلاً من أن يكون إنسان التعصب ، وذلك من خلال الخط الإسلامي في الأخلاقية الحوارية فيما أكد عليه من قول الكلمة التي هي أحسن ، وذلك في قوله تعالى : **﴿ وقل لعبادي يقولوا التي هي أحسن ﴾** أو قوله تعالى : **﴿ وجادلهم بالتي هي أحسن ﴾ ﴿ ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن ﴾** ، **﴿ ادفع بالتي هي أحسن ﴾** . وغير ذلك من العناوين المنفتحة على العنصر الإنساني الأيجابي في حركة العلاقات بحيث تؤكد على الشخصية الإسلامية أن تخاطب الإنسان الآخر بالطريقة التي تثير مشاعر الخير في نفسه بدلاً من مشاعر الشر فيها في سبيل ايجاد حالة من اللقاء في مواقع الإفتراق ، فلا تنطلق من ذاتية العقدة ، بل تتحرك من طبيعة الرسالة ، ليكون الجدال في خدمة الدعوة التي تبحث عن أفضل السبل للوصول إلى قناعات الآخرين . وبذلك يفقد الإنسان إحساسه بالمشاعر الذاتية السلبية تجاه الإنسان الأخر ، فلا تملك أية حرية في تحريك ذلك في أسلوب المعالجة للمشاكل الفكرية أو الحياتية تجاه الآخرين .

وتصل الروحية الأخلاقية العلمية إلى الذورة في قوله تعالى : **﴿ ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه وليٌّ حميم وما يُلَقّاها إلا الذين صبروا وما يُلَقّاها إلا ذو حظ عظيم ﴾** .

ففي هذا الجو يطرح الإسلام الهدف الكبير في اسلوب معالجة الخلافات وهو أن يحول الإنسان أعداءه إلى أصدقاء ، بحيث يتحرك هذا الهدف في الكلمة والجو والأسلوب والروحية التي تحكم الموقف كله ، والإنضباط التام أمام الكلمات المثيرة أو اللذعات القاسية من خلال أخلاقية الصبر كقيمة أخلاقية ، ومن خلال الحظ العظيم الذي نستوحي منه الوعي الإسلامي الذي يرصد الواقع الموضوعي من حوله في عملية مقارنة بالخط الرسالي في الوقت نفسه .

وإذا كان البعض يفهم هذه الطريقة الإسلامية في دائرة الأخلاقيات الذاتية لتكون حالة أخلاقية علمية ، بعيداً عما هي المسألة المنهجية في حركة العمل الثقافي ، فإننا نفهم منها مسألة المنهج الذي يؤكد قاعدة الشخصية الإسلامية في إنتاجها الفكري والعملي على كل واقع الخلافات ، كما يخطط من خلالها المنهج الحواري في إدارة المسألة الخلافية . . . ولا نستطيع إعتبارها أسلوباً في معالجة المشكلة مع غير المسلمين بل نرى فيها حركة في عمق الشخصية ليكون ذلك هو الطابع الذي تنطلق من خلالها بعفوية شمولية من خلال الخلقية العامة .

إننا نريد أن ننطلق من هذه الإشارة المنهجية إلى فكرة عامة وهي أن الإسلام لا يفصل بين المسألة الأخلاقية وبين المسألة المنهجية في مسألة الحوار مع الأخرين ، فيما هي الروحية وفيما هي الوسيلة وفيما هو الهدف . ولذلك فلا بد لنا من إستلهام القيمة الأخلاقية في تحديد الخط المنهجي في هذا الإتجاه .

وقد نلاحظ في هذا الخط، أن الإسلام أكد على ضرورة إنطلاق الحوار من طبيعة الإطلاع على وجهة النظر الأخرى ليصل الحوار إلى نتيجة إيجابية متوازية حاسمة ، لأن الجهل في هذا المجال يحول المسألة إلى حالة من التهاتر الذي يعمل الجاهل على إثارته بأساليب السباب والإتهامات والكلمات الغير المسؤولة ، وذلك قوله تعالى : ﴿ **ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم** ﴾ ، الأمر الذي يوحي بأن الإسلام يرفض الدخول في الحوار مع الجاهلين إلا إذا كان الحوار يستهدف رفع الجهل بطريقته الخاصة .

وإذا أردنا الإقتراب من الخط التطبيقي للأسلوب العملي في منهج الحوار فسنجد أمامنا عدة نقاط .

١ ـ كيف تخاطب الآخر ، هل تفاجؤه بوجهة نظرك في عقيدته أو في التزامه ، أو تتفادى ذلك ؟ .

إن الأسلوب القرآني يفضل الإبتعاد عن إعطاء الرأي حول وجهة النظر الأخرى لأن ذلك ليس هو الأسلوب الأحسن باعتبار ما قد يستتبعه من تعقيد الآخر ضدك ، أو إثارة جانب العصبية الذاتية أو المذهبية تجاهك ، مما قد يمنعه من الإستمرار معك في الحوار أو مما يخلق لديه روحية مضادة تعقد حركة الحوار وهذا ما نستوحيه في قولى تعالى : ﴿ وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين ﴾ ، إننا نلاحظ في هذه الفقرة من الآية أن الطريقة القرآنية لم تستطع التطور في الذهنية الموضوعية أو الأسلوب العلمي أن يتجاوزها ، فان المعروف في الحوار العلمي أن يقول أحد المتحاورين للآخر : (رأيي صواب يحتمل الخطأ ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب . .) ويرى القائمون على هذا الأسلوب أن القيمة فيه هو أن يفتح ثغرة لإحتمالات الخطأ في رأي كل واحد من المتحاورين ليمنع الإيحاء بالقناعة اليقينية الذاتية التي قد تثير حالة شعورية مضادة تحول الموقف إلى ما يشبه الحائط المسدود .

أما الطريقة القرآنية فانها تتقدم هلى هذا الأسلوب لأنها تؤكد على الموقف المتوازن الذي يوحي فيه المحاور للطرف الآخر بأنه لا يحمل أية فكرة مضادة حتى على مستوى الترجيح ، بالنسبة إلى الفكر الآخر بل يقف على مسافة واحدة بين الرأيين فيما هو إحتمال الخطأ والصواب مما قد يؤدي إلى إيجاد مؤثرات نفسية ايجابية في أجواء روحية الحياد الفكري . . من جهة ، وفي إغراء الطرف الآخر بإمكانية إقناع محاوره المسلم الذي يطرح القضية بهذا الأسلوب المتوازن من جهة أخرى .

وعلى ضوء ذلك يمكن أن نستفيد من هذا الجو الموضوعي في الحوار ، أن الإسلام يريد للقضايا المختلف فيها أن تطرح بعيداً عن أية حالة ذاتية ، بحيث يكون البحث في مسائل العقيدة أو الشريعة ، تماماً كما هو البحث في مسائل العلوم الأخرى التي لا تلامس في الإنسان أية حالة تتصل بالشعور ، أو تتحرك من موقع العقدة ، كما هو الحال في الدائرة العلمية الواسعة فيما نجده من المناهج الحديثة في الفكر المقارن التي تتحرك في مواجهة اختلاف وجهات النظر في

مختلف العلوم ، بالمستوى الذي تستطيع فيه أن تصل إلى الوحدة في النتائج العلمية أو التقارب بين وجهات النظر المختلفة في إتجاه الوصول إلى الوحدة في المستقبل ، فيمكن للعلماء المسلمين أن يأخذوا بها من موقع البحث العلمي المجرد من دون أية عقدة ذاتية أو حساسية مذهبية كما هو البحث في علم التاريخ أو علم النفس أو علم الإجتماع أو غير ذلك لأن العلوم الإسلامية إذا اختلفت عن العلوم الأخرى في مضمونها ، فانها لا تختلف عنها في الركائز الفكرية ، في مناهج الإستدلال فيما تتنوع به الأدلة والبراهين ، فهناك مسألة النص والمصدر في الأحاديث المروية عن النبي محمد (ص) وهناك مسألة العقل فيما يمكن أن يكون الحديث فيه عقلياً في طبيعة حكم العقل أو في طبيعة اعتباره قرينة على التصرف في ظاهر النص القرآني أو النص الوارد في السنة ، أو عدم اعتباره ، وفي مسألة مصادر الإجتهاد ، في حجية الخبر أو القياس أو نحوهما في الأمور التي يختلف فيها العلماء ليؤدي ذلك إلى الخلاف في وجهة النظر الشرعية والكلامية ونحو ذلك مما يمكن أن يجد أساساً يلتقي عليه الجميع في إدارة الحوار .

إن الملحوظ في كثير من مواضيع الخلاف ، أن اختلاف الرأي الذي يرتأيه العالم السني ، مثلاً ، أو يرتأيه العالم الشيعي أو عالم هذا المذهب أو ذاك المذهب ، في الدائرة السنية أو في الدائرة الشيعية . . لم يكن ناشئاً من الصفة السنية أو الشيعية بل كان ناشئاً من الأساس العلمي الإجتهادي الذي ينطلق فيه هذا أو ذاك فقد نجد هذا المجتهد الشيعي يلتقي في الرأي مع المذهب السني الخاص بما يختلف فيه مع مجتهد شيعي آخر . والعكس صحيح أيضاً . . ولعل هذا المعنى يساعد على ايجاد روحية جديدة من الحياد الفكري أمام مواقع الخلاف .

٢ ـ إننا نلاحظ أن القرآن الكريم يركز على نقاط اللقاء في بداية الحوار لايجاد جو نفسي إيجابي ، يؤكد على أن اللقاء في مثل هذه القضايا يمكن أن يصل بالجميع إلى اللقاء في القضايا الأخرى المختلف فيها ، وذلك في قوله تعالى : ﴿ **قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فان تولوا فقولوا أشهدوا بأنا مسلمون** ﴾ آل عمران/ ٦٤ .

فنحن نلاحظ أن الآية قد ركزت على الوحدة في طبيعة المضمون المتفق عليه بين المسلمين وبين أهل الكتاب في الوقت الذي نجد فيه إختلافاً في التفاصيل حول المضمون نفسه .

ونلاحظ التطبيق العملي للفكرة في قوله تعالى : ﴿ **ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم إله واحد ونحن له مسلمون** ﴾ العنكبوت/٤٦ . وقوله تعالى : ﴿ **قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى ابراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب والاسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون** ﴾ البقرة/١٣٦ .

ولعلنا نجد في هذا الأسلوب الشهادة الواضحة على ما في الإسلام من مرونة ووداعة ، فقد حاول الإسلام أن يلتقي بأهل الكتاب من خلال الإيحاء بالايمان بمقدساتهم من موقع الايمان بمقدساته . بحيث لا تمثل القضية أية تنازلات من قبله بفعل المجاملة والبحث عن قاعدة للقاء كيف كانت ، بل هي منسجمة مع واقع العقيدة والايمان ، الأمر الذي يملأ أطراف الحوار بالشعور بالقرابة الفكرية والروحية إليهم مما يوحي بأن الإلتقاء به لا يبعدهم عن مواقعهم الأصيلة من حيث المبدأ .

وإذا كانت المسألة تتحرك ، في هذا الجو ، مع غير المسلمين ، الذين قد نجد هناك الكثير من الفواصل الفكرية على مستوى العقيدة أو الشريعة على مستوى الشريعة كان من الضروري أن نعرف كيف نحرك هذا الأسلوب القرآني مع المسلمين ، فيما يختلفون فيه ، وذلك من خلال دراسة نقاط الوفاق التي قد تصل إلى نسبة عالية كبيرة ، مع ملاحظة مهمة وهي أن المسلمين لا يختلفون في الجوانب الفقهية بطريقة مطلقة بل أن هناك حركة دائبة في المسائل الإجتهادية بحيث يمكن أن تنطلق مواقع الخلاف في هذه الدائرة لتصل إلى مواقع اللقاء فيما بينها وبين الدائرة الأخرى ، لأن تطور الحوار الإجتهادي لا بد أن يصل إلى نتيجة قياسية في المستقبل ، كما وصل إلى نتائج ايجابية كثيرة في الماضي .

إننا نستطيع أن نجد في ذلك كله هيكلية متكاملة فيما هو المنهج الإسلامي

في البحث المقارن من حيث طبيعة الأسلوب في نطاقه الموضوعي ، ومن حيث طبيعة الكلمات المختارة في الحوار ، ومن حيث الروحية التي تطغى على الجو ، وفيما هو السلوك الأخلاقي في حركة الحوار بين إنسان وإنسان ، وبين فكر وفكر حيث تنطلق المنهجية العلمية من قاعدة الذهنية الأخلاقية الموضوعية في نظرة الإنسان إلى الإنسان الآخر .

إن المناهج العلمية في الدائرة العامة ، وفي الدائرة الإسلامية الخاصة لا تعوزنا، ولكن المشكلة لدينا في أخلاقية العلماء الباحثين الذين لا يملكون الأخلاقية الإسلامية التي تؤكد على سعة الأفق في مواجهة الخلافات ، فتضيق صدورهم بوجهات النظر الأخرى وتتشنج أفكارهم ضدها . . وفي التعصب الشعبي الذي يترك تأثيراً سلبياً على الجو المحيط بالوسط العلمي الذي يتأثر بالإتجاهات الشعبية لإعتبارات عدة فيما يتمثل في خضوع الخاصة للعامة ، من جهات مادية أو معنوية . وكذلك فإن المسألة تحتاج إلى علاج نفسي من جهة ، كما تحتاج إلى معالجة منهجية أخرى من جهة ثانية، لأن العلاج الفكري وحده ، لا قيمة له إذا لم يكن إلى جانبه علاج واقعي ، يحرك الفكرة على صعيد الواقع الإنساني فيما هو الشعور ، وفيما هي العلاقات .

وربما كانت هذه اللقاءات الفكرية ، ـكهذا اللقاء ـ من بين وجوه العلاج الواقعي حيث يلتقي الجميع وجهاً لوجه ، ليتحاوروا فيما بينهم ، بصراحة وواقعية وليكتشفوا أن هناك الكثير من الأوهام . . فيما اعتبروه من الحقائق في نظرة بعضهم إلى البعض الآخر وليدرسوا الأمور المختلف فيها بطريقة هادئة متزنة . ولعل من بين المشاكل التي نعيشها ، هي أننا نتخاطب من بعيد من خلال خلفيات فكرية أو شعورية عدوانية ناشئة من انطباعات معينة بعيدة عن الواقع ، فيما يمكن أن يحمله الإنسان من إنطباعات غير دقيقة بفعل البيئة المتخلفة ، أو بفعل القراءات غير الموزونة فيما يمكن للقاء المباشر أن يغير الكثير منها ، ويكشف الكثير من الأخطاء المتبادلة في ذلك .

وأحب أن أضيف ، إلى ما ذكرت ، إقتراحاً بتحديد المسائل المهمة فيما يأخذه بعض المسلمين على البعض الآخر ، لا سيما في تفاصيل العقيدة التي تمثل عنصر الأهمية فيما يختلف فيه المسلمون ، بالمستوى الذي يصل فيه الأمر

إلى تكفير بعضهم البعض ، أو إتهام بعضهم بعضاً بالشرك ونحوه مما يعمق الفواصل فيما بينهم ، لأن القضية لا تمثل الخلاف في الدائرة الإسلامية بين وجهة نظر إسلامية ، ووجهة نظر إسلامية أخرى ، تتحول إلى خلاف بين فكر إسلامي وفكر كافر ، لنستطيع من خلال الدراسة الدقيقة للتفاصيل ، أن نتفق على المفهوم الإسلامي للكفر إو للشرك والايمان والتوحيد ، لأن البعض قد يحمل مفهوماً معيناً في هذه المصطلحات يختلف عن المفهوم الذي يحمله البعض الآخر . ولذلك فإن المسألة الكلامية قد تحمل خطورة في إرتباك المفاهيم ، أشد مما تتمثل فيه الخطورة في المسألة الفقهية لأن الأختلاف في الفروع لا يثير البحث في الأساس العقيدي ، بل يثير الخلاف في الجانب العملي . .

إننا إذا استطعنا تحديد هذه المسائل فإننا قد نشعر بالحاجة إلى عقد اجتماعات خاصة بشكل دوري ، حيث يتناقش فيها العلماء من مختلف المذاهب ، ليواجه كل فريق الآخر بحجته ، بما لا يمكن الوصول إليه بحوار الكتب والمقالات التي تطلق الحكم من بعيد بطريقة معقدة كما أن البعض منها يمثل رأياً شخصياً لا يمثل المذهب أو كلاماً بائداً لا يملك أية جهة ملتزمة به .

وقد نستطيع ـ في هذا المجال ـ أن نقترح على القائمين على الروابط والجمعيات الإسلامية العالمية مثل ، رابطة العالم الإسلامي ، لتكون دائرة تلتقي فيها جميع المذاهب الإسلامية ولا تبقى ممثلة لفريق معين كما هو الحال الحاضرة . . . ليلتقي فيها الجميع في مواقف الحوار ليطلعوا من خلال اللقاء المتكرر ، والحوار الدائم ، على أن لكل مذهب إسلامي ، في الكلام أو في الفقه ، وجهة نظر إستدلالية تستند إلى الأدلة الشرعية ، في الإستنباط ، فيما يرتكز بعضهم على النص أو الدليل العقلي الذي قد يثيره البعض طريقاً لمعرفة الحكم الشرعي مما يمكن أن يحقق التعارف الذي يبعد الوحشة النفسية عن التأثير على الفكر العلمي أو الموقف العقيدي ، ومما يفسح المجال للفريق الآخر أن يقدم دليلاً مضاداً، أو يضع بعص الملاحظات على الدليل المطروح ليكون التفاهم العلمي حول تلك الأمور ، أساساً للوصول إلى التقارب في الطريق إلى الوحدة وليصل الجميع إلى نتيجة علمية إسلامية . . . وهي أن المقياس في إسلامية أي رأي هو إنطلاقه من قاعدة إجتهادية مقبولة في الفكر الإسلامي بشكل عام .

ثم نطرح السؤال الآخر : هل المشكلة في الوحدة الإسلامية ، هي مشكلة فكرية لنتساءل كيف نفهم الوحدة ، هل هي العمل لكي يكون لدينا إسلام بلا مذاهب ، لتكون المسألة إلغاء تعددية المذاهب لحساب مذهب واحد ، أو الوصول إلى مذهب جديد ، أو هي العمل على اللقاء على القضايا المشتركة في العقيدة التي تمثل الأساس فيما هي العقيدة في الإسلام ، أو فيما هي الأصول العامة الثابتة للشريعة بعيداً عن الخصوصيات ، فيما هي التفاصيل هنا أو هناك ، أو أنها تعني اللقاء على العام والخاص معاً في ذلك كله فلا مجال للوحدة إلا بالوصول إلى هذا الهدف . .

أو أن الوحدة تمثل الإطار الذي يضم المذاهب الإسلامية المتنوعة المنطلقة من الكتاب والسنة ، وهما المصدران الرئيسان للفكر الإسلامي ليتحرك الجميع من خلال العنوان الإسلامي العام ، في إتجاه حماية الواقع الإسلامي على المستوى السياسي الذي يضم في داخله الجانب الإقتصادي والعسكري بالإضافة إلى القاعدة الثقافية العامة ، مما يجعل من الحديث عن الوحدة حديثاً عن الوحدة ، فيما هي المسألة السياسية مما يؤكد حرية المسلمين وعزتهم وقوتهم في العالم كأمة أصيلة قوية أمام الشعوب الأخرى غير الإسلامية .

إننا نتصور أن الحديث عن الوحدة الآن لا يستهدف الجانب الفكري لذاته فيما هي القضية الفكرية المجردة التي تحدد فيها الوحدة في خصوصياتها وأبعادها وفي طبيعتها العامة ، بل هو لا يمثل حاجة ثقافية لأن المسألة قد أخذت حجماً كبيراً ومجالاً واسعاً في الأبحاث الكثيرة التي تعرضت للوحدة في نطاق الواقع المذهبي على مستوى اكتشاف المدخل الفكري إليها في قضايا العقيدة والشريعة بل أن الحديث عن هذا الجانب ، يستهدف الوصول إلى الوحدة فيما هي المسألة الإسلامية في البعد السياسي ، كما هو حديث عن المشاكل الواقعية التي تقف ضد هذا الشعار ، ولهذا نجد الذين يتحدثون عن الوحدة الإسلامية ، يفيضون في الحديث عن عزة الأمة وكرامتها وحريتها واصالتها السياسية وعن النتائج السلبية على صعيد المصير ، فيما يثيره التفرق والتمزق على وجودها وفي ضوء ذلك نتساءل عن المضمون الداخلي لحركة الوحدة الإسلامية هل نطرح الوحدة الإسلامية كما نطرح الوحدة العربية ، لتكون عنواناً سياسياً يختصر كل المضمون

الفكري والعملي في حركة الأمة ، بحيث يكون للإسلام دور فاعل في وعي المضمون الذي يتصل بالشخصية الإسلامية المميزة في تطلعاتها وأفكارها في مواجهة الشخصيات الأخرى فتكون الوحدة للإسلام في حياة المسلمين لا للمسلمين في وجودهم الذاتي .

أو أننا نطرح الوحدة الإسلامية لتكون مجرد عنوان غائم يشير إلى الوحدات المتنوعة في المجموعات البشرية المسلمة بحيث لا يكون الإسلام شيئاً يتحرك في الواقع ، بل مجرد حالة وجدانية تتصل بالإحساس بالتاريخ الذي يرتبط الإنسان به وترتبط بالملامح العبادية والأخلاقية العامة بطريقة ضبابية ، وتنفتح على كل حال أخرى مخالفة للإسلام ، أو مضادة له من ناحية المضمون العقيدي أو الإقتصادي أو السياسي ، مما قد يكون ارتباط الإنسان به في واقعه الحركي الفاعل في مسألة الإنتماء الواقعي أكثر من ارتباطه بالإسلام الذي قد لا يمثل لديه شيئاً في دائرة هذا التصور فيما هو الحركة والإنتماء والعلاقة الشعورية الحميمة .

إننا نلاحظ أن الطرح الأول لا يتحرك في الدائرة العامة للواقع الإسلامي على المستوى الفكري والسياسي في الدوائر الرسمية والشعبية العامة ، بل حتى على مستوى الدوائر الدينية الإسلامية في المواقع التقليدية لكثيرين من علماء الإسلام في نشاطهم الحركي ، باعتبار أن طرح الإسلام كمنهج سياسي للحركة على مستوى الحكم والتقنين في مواجهة الطروحات السياسية الأخرى ، ليس القضية المطروحة بشكل عام إلا في نطاق الحركات الإسلامية السياسية فيما هي العناوين الواقعية على مستوى التطلعات العامة في ساحة المواجهة . . حتى أن بعض الأنظمة في البلاد الإسلامية تمنع المسلمين أن ينتظموا في حركات إسلامية سياسية في الوقت الذي لا تمانع فيه عن أن ينتظموا في حركة ماركسية أو غيرها ، لأنهم يعيشون في دائرة التفكير ، بأن الحركة الإسلامية تمثل شيئاً لا معنى له ، فيما هو الإسلام الذي قد لا يرون فيه شيئاً قريباً إلى السياسة لأنهم يرون الدين في جانب والسياسة في جانب آخر ، وهذا هو الذي جعل الإسلاميين الذين يفكرون بالإسلام بطريقة حركية ، يعملون على اللجوء إلى بعض الحركات السياسية التي لا تحمل أي عنوان إسلامي فينتمون إليها شكلياً ليأخذوا الشرعية القانونية في نشاطاتهم السياسية .

كما اننا نرى هناك أوضاعاً رسمية في بعض البلاد الإسلامية ترفض التحرك الإسلامي الذي يدعو إلى أن يكون التشريع في حركة القانون العام للدولة منطلقاً من الشريعة الإسلامية كمصدر وحيد ، أو أن يكون نظام الحكم إسلامياً وتتهمه بالتعصب والتطرف والرجعية والبعد عن واقع التطور العصري ، وما إلى ذلك من الكلمات التي تعمل على ايجاد حالة نفسية عدوانية معقدة ضده في الواقع الشعبي والسياسي العام ، حتى أصبحت الصفة الإسلامية الملتزمة التي أطلقت عليها بعض أجهزة المخابرات الدولية صفة الأصولية تهمة توحي بالكثير من معاني الخروج عن الإعتدال والسلامة العامة للناس .

أما الطرح الثاني الذي يقدم الإسلام بطريقة سطحية غائمة فهو الطرح المقبول في الساحة العامة لتكون العلاقات الفردية في توجهاتها العملية هي الأساس في المسألة السياسية ليعيش المسلم الناحية الشعورية تجاه المسلم الآخر في المواقف التي تختلف فيها المصالح السياسية أو الإقتصادية بحيث تتقدم المصلحة القومية أو الإقليمية أو الحزبية على المصلحة الإسلامية ، فيكون الإسلام مجرد علاقة خاصة من بين العلاقات التي تشد الإنسان المسلم إلى الأخرين من دون أن يكون لها أي تأثير فاعل على الموقف الحاسم في مواجهة العلاقات الأخرى في حالة الخلاف .

وفي ضوء ذلك نجد أن الإختلاف في النهج السياسي في دائرة الإتجاهات السياسية القومية أو الماركسية أو الغربية أو غيرها يترك تأثيراته السلبية على الوحدة الإسلامية التي تضم المسلمين في محور واحد ، أو دولة واحدة لأن طبيعة الخصوصية السياسية الإقليمية أو القومية أو الدولية أو الحزبية قد تفرض نفسها في الواقع لتستغل المحور الوحدوي كما هي المصلحة التي تتمحور في داخل الخصوصية أو لتهدم قاعدة الوحدة الإسلامية في حركتها الوحدوية في جماهير المسلمين ، من دون أن تواجه أية حساسية مضادة ، كما لاحظناه في طريقة إنشاء « الحلف الإسلامي » في وقت سابق أو في طريقة وتوقيت إنشاء « المؤتمر الإسلامي » من خلال محور دولي معين ترتبط به دول إسلامية كثيرة . . وكما لاحظنا في بعض الصراعات السياسية والعسكرية بين فريقين من المسلمين حيث استخدمت المذهبية كعنصر ضاغط على ساحة الصراع ، بالمستوى الذي تحولت

فيه الحرب إعلامياً وسياسياً، كحرب بين مذهبين من مذاهب المسلمين في الوقت الذي نعرف فيه أن المذهبية من حيث هي عنوان فقهي أو كلامي لم تكن لها أية مدخلية في هذا المجال ، الأمر الذي يوحي بأن مثل هذه الوحدة لا تملك أي نوع من أنواع القوة والثبات على الإستمرار لأن الذين قد يؤكدونها في الشعارات الرسمية ويحصرونها في دائرة إسلامية معينة لا يفعلون ذلك لمصلحة الإسلام في داخل المسلمين بالمعنى الشامل بل لمصلحة المحور الإقليمي أو الدولي الذي يتحركون فيه، مما يعني أنها تمثل لدى الكثيرين حالة دينية ساذجة في داخل اللعبة السياسية وليست حالة إسلامية سياسية فاعلة في موقع الإصالة التي تراقب كل خطوط الإسلام الفكرية في حركة الواقع ، معها أو ضدها فتخطط للواقع الإسلامي في داخلها .

إننا نريد أن نثير هذه الأفكار ، أمام مسألة الوحدة الإسلامية لنشير إلى حقيقة موضوعية في هذا المجال ، وهي أن هذه المسألة التي لا تزال تثير الجدل والإهتمام كمشكلة كبيرة في الحياة الإسلامية المتحركة ليست قضية فكرية نتجت عن المنهج الذي يمكن أن يضعها في دائرة فكرية تتقارب فيها وجهات النظر أو تتوحد، لأن الجوانب الفكرية قد أخذت طريقها نحو البحث والتحليل والإستنتاج بالمستوى الذي لم تبق فيه أية علامة استفهام لم تأخذ حقها الفكري من الجواب ، مما جعل الحديث عنها في هذه المؤتمرات أو نحوها يمثل نوعاً من الإجترار الكلامي في أغلب معالجاته .

بل هي قضية ذات مضمون سياسي إسلامي ضاغط على المضمون الفكري في حركة الواقع السياسي للمشكلة ، بحيث أصبحت المسألة هي كيف نواجه الضغوط السياسية في هذا الموقع أو ذاك .

لأن مسألة الوحدة في الفكر ليست بدعاً من الوحدات الأخرى في الدوائر التي تملك بعض الخصوصيات الفكرية فيما تتنوع به المفردات في داخل الوحدة مما يمكن للمفكرين أن يتوفروا على دراسة النقاط التي تتمثل فيها الوحدة بالمقارنة مع النقاط التي يتمثل فيها التنوع للوصول إلى نتائج حاسمة في هذا الإتجاه ، وذلك بطريقة الدراسة الموضوعية المقارنة البعيدة عن المشاعر الذاتية للمفكرين .

أما الجانب السياسي فهو المشكلة لأن الإسلام إذا كان لا يعني شيئاً لهذا النظام أو ذاك ، أو لهذا المحور أو ذاك ، فكيف يمكن أن تكون وحدة أتباعه أو المرتبطين به هدفاً كبيراً له ، كما أن المصالح الشاملة للعالم الإسلامي إذا كانت تختلف عن المصلحة الإقليمية لهذا البلد أو ذاك ، فكيف يمكن أن يسمح القائمون عليه بأي عمل وحدوي فاعل أو كيف يتوفرون على تركيز قواعد النظرة الوحدوية للمصلحة الإسلامية العليا .

إننا نلاحظ أن هناك أحاديث سياسية تعمل على إستغلال بعض الخلافات الفكرية التفصيلية فيما بين المسلمين في سبيل ضرب الوحدة الإسلامية ، باسم الوحدة ، من خلال توزيع إتهامات الكفر أو الشرك على هذه الجهة أو تلك بطريقة إعلامية إنفعالية .

إن دراستنا للواقع السياسي للعالم الإسلامي ، قد تعطينا نتائج رهيبة في حقيقة سياسية ثابتة في الواقع السياسي الموضوعي وهي أن الوحدات تمنح القوة للشعوب المتعددة الخصائص التي قد تجمعها وحدة قومية أو دينية أو نحوها ، ممنوعة دولياً على مستوى واقع العالم الثالث بحيث تعمل الأجهزة الخفية الإستعمارية على إستغلال كل عوامل التخلف والجهل والتأخر ، والتناقضات الذاتية الفئوية بين الحكام أو الأنظمة لتقف ضد عملية الوحدة ، لتبدو المسألة كما لو كانت خلافات داخلية مذهبية أو إقليمية أو ذاتية على المستوى الشعبي ، أو كما لو كانت خلافات بين الحكام على المستوى الرسمي ، مما يوحي بأن الخاص يتغلب على العام ، وان الإتجاه إلى الوحدة ، في واجهة الشعارات ، لا يحمل أي صفة واقعية بل يبقى مجرد فكر طوباوي ، يتحرك في أجواء المثال أو في أحلام الخيال .

إن المصالح الإستعمارية للدول المستكبرة ، المتداخلة مع خصوصيات الكثير من الأنظمة الرجعية الحاكمة للعالم الإسلامي ، تمثل الحاجز الكبير الذي يحجزنا عن التحرك الجدي الفاعل ، نحو الوحدة الإسلامية فيما تتحرك المشاكل في طبيعتها بين الذهنية الإستعمارية ، والواقع الصليبي المنفتح على كل مخططات التبشير في العالم الإسلامي ، حيث يلتقي التبشير والإستعمار في أكثر من خطة

متقاربة الأهداف والوسائل . . ولذلك فان علينا أن نحدق في الواقع السياسي في حركة التجزئة والتعصب كما نحدق في الواقع الفكري لئلا تبقى المسألة في نطاق البحث الفكري التجريدي .

وقد يكون من الضروري أن نوجه التفكير إلى واقع الجهل والتخلف الذي يؤكد التعصب ، ويبقى في الزوايا الضيقة للقضايا الإسلامية العامة كما نشير إلى الطبقة المادية التي تسيطر على عقلية بعض العلماء المسلمين الذين يعملون على المحافظة على مناصبهم الرسمية أو إمتيازاتهم المالية ، للسير مع بعض المخططات المثيرة للنزاع المذهبي المعقد في حياة المسلمين .

إن هذا الواقع قد يساهم مساهمة فعالة في صنع الفكر الوحدوي الذي تخرج به المؤتمرات الوحدوية في مقرراتها من تحقيق مخططاته ومناهجه ، كما يمنح الإستعمار الكثير من وسائل التفتيت والتجزئة والتعقيد .

وختاماً : إن مسألة التقريب بين المذاهب ، والعمل في حركة الوحدة الإسلامية لا بد أن بنطلقا في ساحة الحركة ضد الإستعمار والصهيونية لأنها هي الساحة الكبيرة التي يلتقي فيها المسلمون فيما يشبه الصدمة اليومية لكل قضاياهم الحيوية . . كما نلاحظ ذلك في القضية الفلسطينية التي هي القضية الأم لكل الواقع السياسي في العالم الإسلامي الذي تقف الصهيونية المتحالفة مع الإستعمار الأمريكي والغربي بشكل عام ، في مواجهته لتكون الخطر الذي يتحدى وجوده في جميع الجوانب .

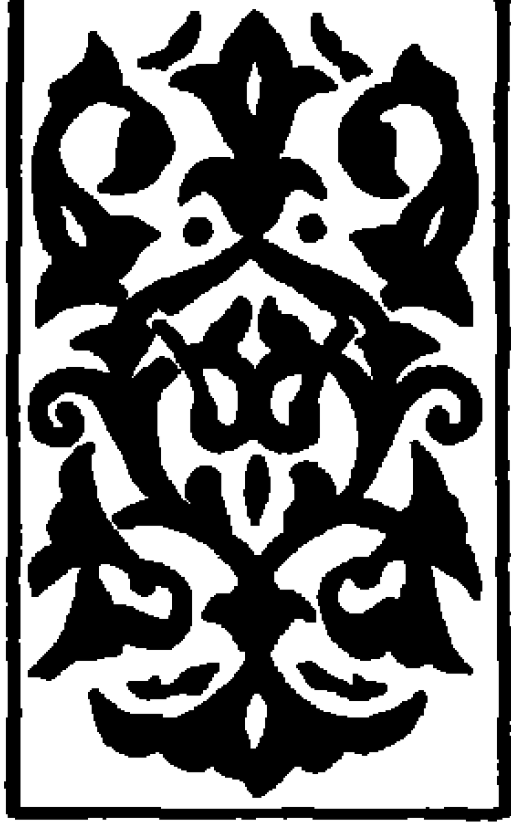
إننا نعتقد أن بلورة الموقف الإسلامي السياسي في القضية الفلسطينية يمكن أن يكون المدخل إلى ايجاد روحية إسلامية وحدوية يلتقي فيها المسلمون على أرض الواقع فيما يشمل الخطر على قضية الوجود بالذات حتى نستطيع إنقاذ هذه القضية من اللعبة الإستعمارية التي تعمل على ايجاد وضع سياسي ضاغط على حركة الإنتفاضة التي تعمل على أن تتحول إلى ثورة في الوقت الذي يعمل الإستعمار وحلفاؤه على أن يجعلوها مجرد نقاط في ساحة المفاوضات الإستسلامية على طريقة مفاوضات كامب ديفيد .

ان تجربة اللقاء العميق بين المقاومة الإسلامية في لبنان ، والإنتفاضة

الإسلامية في فلسطين قد استطاع أن يحرك الروح الوحدوية الإسلامية على أرض واقع الجهاد فيما يعني بأن اللقاء في ساحة الجهاد ضد كل التحديات التي يواجهها العالم الإسلامي يمكن أن يحقق لنا الكثير لأننا نكتشف من خلاله مسألة الوحدة في الساحة الكبيرة للتحدي الذي يواجه الجميع لأنها الساحة المعقدة التي عملت على أن تحاصر كل قضايا وأهداف العالم الإسلامي في أصالته ووحدته وشموليته ، بالوسائل الإعلامية والسياسية والإقتصادية والأمنية . . الأمر الذي يجعلنا نعمل على أن نحاصره وأن نضغط عليه كما يضغط علينا وأن ندرس نقاط ضعفه ، كما يدرس نقاط ضعفنا لنحارب مواقع ضعفه بمواقع قوتنا في خطة مدروسة على أكثر من صعيد ﴿وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة﴾ ﴿ ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين إن يَمْسَسْكُمْ قرحٌ فقد مس القوم قرح مثله وتلك الأيام نداولها بين الناس ﴾ ﴿ ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ﴾ .

هذه علامات استفهام في طريق التقريب والوحدة . . حاولنا أن نثير أمامها بعض الأفكار ، فلعلنا نستطيع أن نمنحها الجواب الحاسم على صعيد الفكر والواقع .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .



ثورة الحسين من اجل الانسان

بقلم الدكتور محمد عوض الخطيب

ثـورة الحسين بن علي (ع) التي وقعت سنـة ستين للهجـرة هي من أهم الأحداث التي حصلت في تاريخ الإسلام منذ وفاة الرسول (ص) ، بـل لعلها إلى جانب خلافة علي بن أبي طالب (ع) أهم ما حدث في الإسلام بعد غياب صاحب الدعوة وإلى يـوم الناس هـذا وحتى ما شـاء الله ؛ ذلك أن هـذه الثورة هـدفت إلى إستعادة الإسلام الحقيقي ، بعد أن حولته السلطة الأموية إلى مجرد شكـل خارجي بدون مضمون ، فأعاد الحسين (ع) طرح المضمون نفسه ؛ فكان ما طرحه مرجعاً لكل من حاول ويحاول فهم الإسلام بجديّة وتجرد وإخلاص على مرّ العصور .

ولما كانت ثورة الحسين تكتسي هذه الأهمية في الإسلام ، ونظراً لما يشكله الإسلام على صعيد الإنعتاق الإنساني ، فإن هذه الثورة تصبح ذات أهميـة عالميـة خطيرة .

على أن هـذه الأهميـة لا يمكن إدراكهـا حقيقـة وبكـامـل أبعـادهـا إذا اقتصـرنـا على الفهم التقليـدي لثورة الحسين (ع) كمجـرد ردة فعل على سلطان جـائـر متجـاوز لحـدود الله ؛ بل لا بـد لنا من أجـل هذا الأمـر من أن ندرك أهميـة التهديـد الذي شكلته السلطة الأموية للدين الحنيف . وذلك لا يتأتى إلا إذا أدركنا الهـدف الكبير الـذي بُعث الرسـول (ص) لتحقيقه ، ثم تنـاولنا سلوك السلطة الأمـوية السيـاسي لنتفحص مواقفها من مسيرة تحقيق الهدف الإسلامي الكبير ولنحـاول أخيراً إيضـاح صورة السلطة اليزيدية وما مثلته بالنسبة لدعوة محمد بن عبد الله (ص) .

ثم أنـه لا بد لنـا ، من الناحيـة المنهجية ، كي يتسنى لنـا فهم ما رمى إليـه

الحسين من العودة إلى سياسة الرسول (ص) وعلي بن أبي طالب (ع) لأنهما شكلا بالنسبة للحسين المرجع الذي أغناه عن طرح برنامج سياسي مفصّل .

برنامج الحسين (ع) في الثورة :

عند الإنطلاق من مكة المكرمة باتجاه الكوفة أوصى الحسين أخاه محمد بن الحنفية بما أراد أن يوصيه به ، ثم قال له : « إني لم أخرج أشراً ولا بطراً ولا مفسداً ولا ظالماً وإنما خرجت لطلب النجاح والصلاح في أمة جدي محمد (ص) أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر وأسير بسيرة جدي محمد (ص) وسيرة أبي علي بن أبي طالب (ع) . . . » .

هذا الإعلان شكل البرنامج السياسي لثورة الحسين . ولم يكن قط شعاراً للإستهلاك كما يحصل اليوم ، ذلك أن الحسين (ع) كان رجلاً جدياً صادقاً يلتزم بالكلمة التي يطلقها بحذافيرها ؛ لذلك كان لزاماً علينا أن نستقصي ما أنجزه الإسلام وتَعامُلَ الرسول (ص) وعلي (ع) مع هذا الإنجاز لأن سلوك الحسين (ع) كان سيكون منطبقاً مع سلوك جده وأبيه ، لا لأنه صرح بهذا - وتصريحه يكفي - ولكن لأنه (ع) مثل حلقة من سلسلة يشكلها بيت النبوة كانت الأمينة على الرسالة كـ « ذرية بعضها من بعض » .

وهنا لا بد من طرح السؤال : ما هو الهدف الذي حققه الإسلام ورعاه الرسول (ص) وكرّسه علي (ع) في سلوكه خصوصاً في سنين خلافته القصيرة ، ولكن الغنية ؟

وقبل الجواب نستدرك فنقول إننا لا نتنطح لتحديد الهدف العام الشامل وبكل دقة وثقة ، ولكننا نطرح هدفاً أكثر تواضعاً ، هدفاً ربما كان جزئياً بالنسبة لشمولية الإسلام وجزئياً بالنسبة لعمق رسالته ، هذا الهدف يتمثل بتحرير الإنسان في حياته المادية والفكرية في هذا العالم . ذلك التحرير الذي رفع الفرد والجماعة من درك العبودية الشاملة للإنسان إلى رحاب عبادة الله تعالى بكل ما يعنيه ذلك من إنعتاق ، تجاوز كل ما حصل على أيدي ثوار العالم جميعاً سواء في الكم أو في الكيف وإلى مدى بعيد إلى أقصى الحدود .

الإسلام وتحرير الإنسان

قال الله تعالى : ﴿ إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ﴾ (النساء ٤٨) . فما هو الشرك بالله ؟ إنه إتخاذ الأرباب مع الله ، أي عبودية الإنسان للإنسان كإله ؛ هذا في المعنى الضيق ، أما في المعنى الواسع فهو مخالفة أحكام الله تقرباً من الجائرين ، وهذا ما عناه علي بن أبي طالب (ع) إذ يقول « ان يسير الربا شرك » (النهج ص ١١٧) .

وهذا يعني أن الإنسان المسلم عليه أن لا يعترف بأية عبودية لأية سلطة إلا لعبودية الله تعالى ، ولا بطاعة إلا الطاعة للسلطة القائمة بأمر منه ، أي تلك التي تتأسس حسب التعاليم الإلّهية لتحافظ على حدود الله وترعى أحكامه .

من هنا فإن الإنسان في سلطة الإسلام يتحرر من كل أنواع الولاء ما لم يكن ولاء لله تعالى ، وهذا يعني أن طاعته للممسك بزمام السلطة تكون محرّمة ما لم تكن هذه الطاعة إنصياعاً لما أمر به الله تعالى ، ومن هنا فإن كل أنواع الحقوق والإمتيازات وكل صنوف الإستبداد والتحكم وكل أشكال السلطة المحرمة ، ما لم تكن متفقة مع ما رسمه الله تعالى لعباده ، وما رسمه واضح وبسيط ، وهو يقضي بأن الإنسان حر لا قيد على سلوكه إلا أحكام الله وحدوده التي فصّلها في القرآن وبلغها محمد (ص) ، وهي الحد الأدنى الضروري لضمان إستمرار المجتمع البشري أولاً وإزدهاره ثانياً .

وهذا يعني زوال السلطة البشرية بكل مؤسساتها الوضعية لتحل سلطة الله في الأرض التي يحرّم الخضوع الطوعي لغيرها .

ومن أجل إعادة سلطة الله وحكم القرآن ، قام الحسين بثورته ليسير بسيرة جده محمد (ص) وأبيه علي بن أبي طالب (ع) اللذين جسدا النموذج الذي أراده الله للإنسان في موضوع السلطة فأقاما الحدود بكل وعي وصدق حيث أمكن ذلك وسعيا بإستمرار لجعل إقامتها ممكنة حيث تعذرت .

والحسين هنا لم يكن يفهم سلطة القرآن نظرياً فحسب بل هو كان في صميمها قبل ثورته بربع قرن تقريباً . لقد كان إلى جانب أبيه علي (ع) في مشاهده كلها :

في موقعة الجمل وصفين والنهروان وكان إلى جانبه في مجالسه يتعلم منه ويتكامل . إذاً كانت الأمور أمامه واضحة نظرياً وعملياً ، وكان يدرك بكل عمق ما يريده ، عندما أخذ على عاتقه مهمة الثورة على الجور والإنحراف .

فعلى من ثار الحسين (ع) ؟

السلطة الأموية

أفرغت السلطة الأموية الإسلام من محتواه ، إذ قامت على الإغتصاب وكرست أساليب الحكم اللا إسلامية ، التي تدعي من الحقوق ما لم يعطه الله لأي حاكم ، فأخذت تحدد مواقفها من الناس على أساس الولاء للأسرة الحاكمة فتبعد وتحرم ، ووصل بها الأمر إلى حد قتل من لا تضمن ولاءه كحجر بن عدي وأصحابه وغيرهم . كما أخذت توزع الفيء الذي وفره المسلمون بدمائهم ، حسب الأهواء على المحاسيب والأزلام ومن أجل شراء الضمائر ، ثم أنها من أجل إستدرار أكبر قدر من المال وضعت حداً لإسلام أهل الذمة حفاظاً على موارد الجزية ، حتى وصل الأمر بالحجاج ، عامل الأمويين على العراق أن يبقي الجزية على كاهل الموالي الذين يعتنقون الإسلام .

وهكذا فقد سدّد الأمويون طعنة نجلاء للإسلام وإلتفوا على المكاسب التي حققها للإنسان على صعيد التحرر والإنعتاق والمساواة ، فعاد الحكم حكماً إستبدادياً من النمط البشري المعروف في التاريخ ، الذي يفرض عبودية معممة على الناس دون أن يتحولوا رسمياً إلى أرقاء ، وهو نمط الحكم الذي جاء الإسلام للقضاء عليه إلى الأبد .

هذا الوضع كان النبي (ص) قد تخوف منه في حياته فدعا الناس للتصدي لسلاطين الجور قائلاً : « من رأى سلطاناً جائراً مستحلاً لحرم الله ناكثاً لعهد الله مخالفاً لسنة رسول الله يعمل في عباده بالإثم والعدوان فلم يغير عليه بفعل ولا قول ، كان حقاً على الله أن يدخله مدخله » .

ولم يكتفِ الرسول بهذا الأمر العام بل هو كان أكثر تخصيصاً تجاه بني أمية الطلقاء فكلّف الناس بمنعهم من الوصول إلى السلطة ، وبقتل معاوية إذا هو تنطح

للحكم بقوله (ص) : « إذا رأيتم معاوية على منبري فأبقروا بطنه» لأن « الخلافة محرمّة على آل أبي سفيان » .

وكان الإمام علي (ع) حاول أن ينفذ وصيّة الرسول بحذافيرها، ولكن إغتياله منعه من تحقيق ذلك . ثم أن خذلان الناس للحسن (ع) لم يمكنه هو أيضاً من منع آل أبي سفيان من الوصول إلى سدة الحكم .

ولما وجد الحسين (ع) شروط التكليف متوفرة ، قام بتحركه التاريخي . فكيف توفرت هذه الشروط ؟

توفر شروط التكليف

هناك سؤال أولي لا بدّ من الإجابة عليه ، وهو : لماذا لم يثر الحسين على معاوية وانتظر حتى تولى يزيد السلطة ؟ وإجابةً نقول : مر الحسين (ع) بالنسبة إلى معاوية بحالتين : الأولى إمتدت من العقد الذي أبرمه الإمام الحسن (ع) معه حتى إستشهاده والثانية : إمتدت منذ إستشهاد الحسن حتى وفاة معاوية .

ففي الفترة الأولى إلتزم الحسين (ع) بموقف الحسن (ع) الذي فرضته الظروف فجعلت التكليف ساقطاً مؤقتاً وهي الظروف التي تمثلت بانعدام النصرة لقتال أئمة الجور ، وباتخاذ الحسن لموقفه كان على الحسين أن يلتزم لأن الحسن كان ولي الأمر أي الإمام .

وفي الفترة الثانية أصبح الحسين (ع) هو ولي الأمر وبيده القرار ، ولكنه إمتنع عن قتال معاوية أولاً : إلتزاماً منه باتفاق الحسن (ع) ، وثانياً : بسبب كون الظروف التي فرضت هذا الإتفاق كانت لا تزال قائمة وعندما إنتزعت البيعة ليزيد نشأت ظروف جديدة ، إذ تحرك أهل الكوفة وطلبوا من الحسين أن يوافيهم ليقوموا بحركتهم ضد السلطة الأموية .

وهنا توفرت شروط التكليف : حكم منافق وجائر ومناصرون للحركة ضده . فكيف بدأ تحرك الحسين (ع) ؟

الإعذار أو إلقاء الحجة :

كانت فترة خلافة معاوية من جهة ، وسيرة يزيد قبل الحكم من جهة أخرى

خير كاشف لمآرب البيت السفياني أمام الناس . وهذا ما دفع بعض المسلمين للتحرك ضد مبايعة يزيد ، ولكن الحسين (ع) لم يكتف بهذا القدر من الحجة ، بل هو أخذ يوضح للناس أخطار السلطة الأموية على الإسلام ويحدد لهم واجباتهم الشرعية تجاه هذه السلطة . كل ذلك قطعاً للعذر ودفعاً للشبهة .

وقد حاول بعض أركان السلطة الأموية أن يصور تحرك الحسين (ع) على أنه شقّ لصفوف المسلمين وضرب لوحدتهم ، وهو الإسلوب الغوغائي نفسه الذي ما زال متبعاً حتى اليوم ـ فقد « نصح » عمرو بن سعيد بن العاص الحسين (ع) الذي كان يغادر مكة باتجاه الكوفة ، أن يعود عما عزم عليه لما ذلك من مشاقة لله ولرسوله . ولكن الحسين (ع) حدّد الفيصل في هذه المسألة مبيناً أن من يغضب لله ولرسوله وينتفض لإعادة المعالم إلى دين الله لا يكون مشاقاً ، بل المشاق يكون على الضد من ذلك . قال (ع) : « انه لم يشاقق الله ورسوله من دعا إلى الله عز وجل وعمل صالحاً وقال : إنني من المسلمين » وتابع الحسين مهمته الإرشادية دون أن يترك أي مجال للإلتباس موضحاً ، أولاً سبب إضطلاعه هو شخصياً بقيادة الثورة ، وثانياً أسباب هذه الثورة ، وثالثاً الواجب الشرعي الملقى على عاتق المسلمين بمساندتها .

ولاية الأمر في بيت النبوة

يعتبر الحسين (ع) كما يعتبر الرسول (ص) وعلي والحسن (ع) أن الإمامة في آل بيت الرسول ، وذلك بالنص الإلهي وبصريح إبلاغ الرسول في غدير خم ، وهذا ما كان يؤكده الأئمة في كل مناسبة ، وهذا ما أعاده الحسين (ع) على مسامع الوليد بن عتبة بن أبي سفيان ، عامل السفيانيين على المدينة ، عندما دعاه لمبايعة يزيد حيث قال : « أيها الأمير ، إنا أهل بيت النبوة ومعدن الرسالة ومختلف الملائكة ، ومحل الرحمة ، بنا فتح الله وبنا ختم . . . » كما أنه (ع) وجه كتاباً إلى أهل البصرة حثهم على النهوض ، جاء فيه : « أما بعد فإن الله إصطفى محمداً(ص) على خلقه وأكرمه بنبوته واختاره لرسالته ثم قبضه الله إليه ، وقد نصح لعباده وبلّغ ما أرسل به (ص) وكنا أهله وأوصياءه وورثته ، وأحق الناس بمقامه في الناس . . . » .

ثم أن الحسين كان بالإضافة إلى بيان إنحصار الإمامة في أهل البيت ، يثير أيضاً إتفاق الحسن (ع) مع معاوية حول مسألة الخلافة ، ذلك أن الحسن إنتحى جانباً لمعاوية على أن يتولى الخلافة حتى وفاته وعندها تعود إلى الحسن إن كان لا يزال حياً وإلا فإلى الحسين (ع) ، وهذا ما أعلنه الحسين (ع) لأبن الزبير إذ قال له : « إن الأمر كان لي من بعد أخي الحسن (ع) فصنع معاوية ما صنع وحلف لأخي الحسن (ع) أنه لا يجعل الخلافة لأحد من بعده من ولده وأن يردها إلي إن كنت حياً » إلا أن « معاوية قد خرج من دنياه ولم يف لي ولأخي الحسن بما كان ضمن » .

أسباب الثورة وواجب المسلمين بمساندتها

عندما كان معاوية يعمل لأخذ البيعة ليزيد قبل وفاته ، رفض الحسين إعطاء البيعة ، ولما توفي معاوية وانبرى يزيد وأتباعه لإنتزاع البيعة ممن لم يكن بايع فأخذ الحسين (ع) يكشف للناس حقيقة يزيد ، فقال للوليد بن عتبة بن أبي سفيان : « يزيد فاسق ، معلن للفسق ، شارب للخمر ، قاتل للنفس المحرمة ، ومثلي لا يبايع مثله » .

وأعاد الحسين هذا الحكم أكثر من مرة على مسامع مروان بن الحكم ثم عبد الله بن الزبير ، وكان يعلن أيضاً أن يزيد بالإضافة إلى ذلك « يلعب بالكلاب والقرود ويبغض بقية آل الرسول » .

هذا الحاكم (يزيد) ، الذي يختصر بشخصه كل صفات الإنسان المنافق ، بل الكافر ، ورث حكماً كان ، كما أشرنا ، يدمّر كل قيم الإسلام . فقد ورد في الكتاب الذي وجهه الحسين إلى أهل البصرة : « ان السنة قد أميتت وان البدعة قد أحييت وإن تسمعوا قولي وتطيعوا أمري أهدكم سبيل الرشاد » .

وفي منطقة البيضة وبعد أن التقى الحسين بطلائع الجيش التي أرسلها عبيد الله بن زياد بن أبيه بقيادة الحر الرياحي ، خطب الحسين في أصحابه وأصحاب الحر فقال يصف حال بني أمية : « إن هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان وتركوا طاعة الرحمٰن وأظهروا الفساد وعطلوا الحدود واستأثروا بالفيء وحللوا حرام الله وحرموا حلاله . . . » .

وأضاف قائلاً في خطبة خطبها في منطقة أخرى يقال لها ذو حسم محرّضاً

الناس على قتال بني أمية والإستشهاد دون ذلك : « . . . إن الدنيا قد تغيرت وتنكرت وأدبر معروفها واستمرت جداً فلم يبق منها إلا صبابة كصبابة الإناء وخسيس عيش كالمرعى الوبيل ، ألا ترون إلى الحق لا يعمل به وإلى الباطل لا يتناهى عنه فليرغب المؤمن في لقاء الله محقاً ، فإني لا أرى الموت إلا سعادة والحياة مع الظالمين إلّا برماً » .

إذاً ، إن مبررات الثورة قائمة والتكليف الشرعي بقتال السلطة الأموية متحقق الشروط دفاعاً عن الإسلام الحقيقي الذي أقامه الرسول (ص) ومارسه علي (ع) ووعد به الحسين . فما هو هذا الإسلام ؟

إنه إسلام التحرر والإنعتاق من ربقة العبودية المعممة لسلطة إستبدادية جائرة تتسلط على أموال الناس وأرواحهم بدون حق . وإذا أردنا رسم ملامح صورة هذا الإسلام لا بد لنا من العودة إلى سنة الرسول (ص) وممارسة علي (ع) ، في جانبهما للتعمق بموضوعنا الذي يتناول ما حققه الإسلام للفرد والجماعة على صعيد الحياة الإجتماعية .

ملامح الإنعتاق في المجتمع الذي وعد به الحسين (ع)

إن تعلق الحسين بالإنسان كانسان وإلتزامه بخلاصه وسعادته تبدو في أجمل صورة عندما بكى وهو ينظر إلى جيش عمر بن سعد ، فسألته أخته زينب (ع) : أتبكي يا أخي ؟ فقال : والله ما على نفسي بكيت ، بل على دخول هذه الجموع إلى النار .

أجل لقد كان الحسين (ع) يبكي لدخول أعدائه النار وهو الذي كان يسعى لإقامة مجتمع الإنعتاق على الأرض ، هذا المجتمع هو مجتمع الحرية والمساواة والكفاية .

فالإسلام ألغى الحقوق التي كان يفرضها الملوك والسلاطين والأباطرة على أنفس الناس وحرياتهم وأموالهم ، وحدد حقوق الله على الإنسان بوضوح .

وهكذا بعد أن كان الحاكم يعامل الرعايا على أنهم مملكون له بالجملة ، يقتل منهم من يشاء في سبيل الحفاظ على عرشه وربما في سبيل ما هو أتفه من ذلك ، ويسوقهم إلى السخرة ليعملوا أحياناً حتى الموت . ويصادر أرزاقهم ما يشاء

كلما دعت حاجته ، أتى الإسلام ليمنع أية سلطة للحاكم إلا تلك التي يمارسها بأمر من الله لإقامة حدوده ، فزال سلطان الحاكم على الأرواح والأرزاق والحريات ، وقامت محله حقوق الله والجماعة وهي سهلة التنفيذ يسيرة غير عسيرة . ولم يعد مسموحاً بقتل النفس إلا بالحق ، ولا بانتزاع المال إلا ذلك القسط منه الذي يكون الزكاة أو الخمس أو الجزية أو الخراج . . . ، وهو قسط محدد القيمة لا يمكن تجاوزه . أما على صعيد الحرية ، فللإنسان ملء الحق بأن يقوم بكل ما لم يحرمه الله من قول وفعل . ولا يمكن للحاكم أن يعتدي على هذا الحق إطلاقاً .

ومن أجل الحفاظ على هذه المكاسب أمر الله المؤمنين بالقتال ، قتال الكافرين والمرتدين والمنافقين من الناكثين والقاسطين والمارقين لما يشكلون من خطر على الدين الحنيف .

اما المواطنون الذين لا يهددون الجماعة ومكتسباتها التي ضحى المسلمون بدمائهم لترسيخها فقد كان من حقهم أن يتمتعوا بحرية الرأي والفكر والعمل ، في هذا كان سيسير الحسين (ع) بسيرة علي (ع) الذي كان يناقش معارضيه دون ضغط أو إكراه ما لم يحدثوا الأحداث ؛ وها هو يحاور أقطاب الخوارج في مسجد الكوفة ، بل ويتركهم وشأنهم وهم يحملون السلاح ولم يقاتلهم إلا بعد أن قتلوا النفس التي حرم الله وأخافوا السبل .

وها هو علي أيضاً كان وصي رسول الله (ص) لم يجبر أحداً على البيعة له وإن كان قد تصدى لإقامة الحجج على أحقيته بالخلافة ، فبويع الخلفاء الثلاثة قبله ولم ينهض بوجههم ما دام الإسلام غير مهدد الاركان ، وهذا ما صرح به عند بيعة عثمان حيث قال : « والله لأسلمنّ ما سلمت أمور المسلمين » .

على أن الحرية التي وفرها الإسلام للفرد وللجماعة لم تكن تحت رحمة الأقوياء من أغنياء وغيرهم بل كان ولي الأمر يدافع عن الضعفاء ويوفر لهم الضمان لكي لا يبذلوا حريتهم وكرامتهم على أعتاب أرباب المال ، وذلك عن طريق العطاء المحدد لأصحابه والحد الأدنى الضروري لذوي الحاجة والمسكنة .

كل هذا في جو المساواة بين المسلمين في كل شيء ؛ مساواة في التمتع بالحرية وفي إبداء الرأي وفي العطاء ، إذ كان علي (ع) يوزع العطاء على الناس

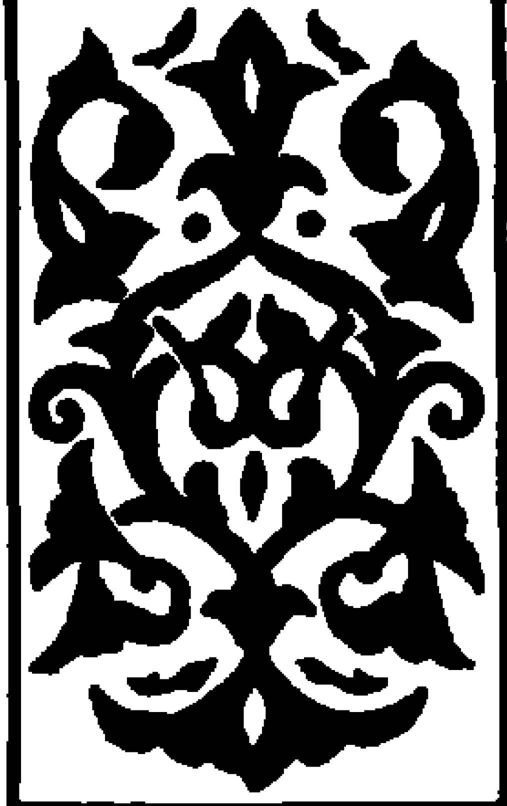
بالتساوي كما كان يفعل رسول الله (ص) دون أي ميزة لزعماء القبائل والوجهاء على غيرهم ، الأمر الذي جر عليه وعلى أولاده عداوة هؤلاء الذين كانوا يمالئون معاوية وهم في جيش علي ، ثم أسهموا في قتل الحسين (ع) فيما بعد عندما فازوا بما كان يمنيهم معاوية من رشاوى . من أجل إقامة المجتمع الذي يشكل هذه الملامح رمزاً لما كان سيكون عليه ثار الحسين (ع) واستشهد أنصاره وأخوته وأبناء أخوته وأبناؤه وهو نفسه في موقعة واحدة وسبيت نساؤهم ، نساء بيت النبوة وطيف بهن كأنهن روميات أو ديلميات في الآفاق وكأن السلطة التي قامت بهذا الفعل الشنيع لم تقم على اشلاء المسلمين ومهجهم التي بذلوها لكنس مجتمعات الكفر والتسلط والإستبداد تحت قيادة وإمرة جد هؤلاء السبايا والشهداء .

وإذا كان الحسين قد استشهد وأصحابه دون تحقيق كل هذه الأهداف ، فقد أودع ما كان يسعى إليه في الضمير الإسلامي الذي لا بد له من أن ينحني عرفاناً للحسين كلما أفاق من غفوته أو إنتفض في وجه جبروت التقليد المتوارث منذ فجر الإسلام حتى اليوم ، وهذا ما يبدو جلياً من مراجعة التاريخ القديم والحديث ، حيث لم يجد أولئك الذين إكتشفوا ما أصيب به الإسلام وما يصاب به على أيدي السلطة التي ورثت تقاليد الأمويين سبيلاً للخلاص إلا بحمل السلاح والإستشهاد لتحقيق الأهداف الكبيرة .

وهكذا فقد كان إستشهاد الحسين بحجم الرسالة الإسلامية التي ضربها حكام الأُسَر والسلاطين والملوك في الصميم فأبقى دم الحسين الروح في الإسلام وكان الجذوة التي لا تنطفىء في أعماق قلبه الراسف في القيود منذ قرون طويلة .

وخلاصةً نقول : إن إنتفاضة الحسين كانت تكليفاً إلهياً لا تهوراً بشرياً ولا طموحاً شخصياً ، كانت فداء لا إنتحاراً وهزاً للإسلام ليبعث بموت سيد الشهداء ، سيد شباب أهل الجنة .

أجل لقد جعل استشهاد الحسين الإسلام الحق في حرز حريز ، في الأفئدة المؤمنة حياً على الزمن وسيبقى إلى أن يمن الله بالفرج ، ذاك لأن نبراساً زيته من دم الحسين (ع) لا يمكن أن تطفئه العواصف ولا الأنواء وإن روحاً تغتذي من مهجة الحسين لن تموت وستبقى سر الحياة في رسالة سيد الأنبياء .



الاسلام وتحديات العصر

٢

الحركات الاسلامية أو عملية تقويم الأمة جماهيريا

بقلم : نجيب السيد

ثمّة اتجاهان لمقاومة تلك التحدّيات القاسية التي تحدثنا عنها في موضوع العدد الأسبق ، ولبعث الأمة الإسلامية من كبوتها في عصرنا الحاضر ومحاولة ردّ الاعتبار لها ولرسالتها :

الإتجاه الأول : إصلاح الواقع على مستوى الجماعة والجماهير وذلك عبر تأسيس هيكلية قيادية تستقطب الناس من حولها وتتولى قيادتها وفق مخطط سياسي وفكري مدروس تبيّنه لجماعات الناس ،وتعبئهم لتأييده باعتباره المنقذ الأسلم والأفضل من بقية الطرق المطروحة للخلاص . ونلاحظ اعتماد هذه النظرية ـ الإتجاه على أمرين :

أولاً : أن بناء هذه النظرية عملياً يعتمد على تشكيل القيادة أولاً من شخص أو أشخاص يضعون أفكاراً سياسية معينة ثم يبدأون باستقطاب الناس من حولهم. وهذا يعني أن البناء قد بدأ من القمة ثم تدرّج نزولاً حتى القاعدة مروراً ببناء الكوادر المهمّة لذلك الإطار .

ثانياً : الإعتماد على مخاطبة الجماهير عبر إثارة عنصر العاطفة والحماسة لتأييد هذا الإطار المعيّن والتعبئة النفسية ضد الأطر الأخرى . وهذه الطريقة تساعد على كسب الناس سريعاً وتؤمّن حشد أكبر عدد ممكن من المؤيّدين لتأمين النتيجة العاجلة في الوقوف أمام التحديات .

هذا الإتجاه يعتمد عليه بشكل أساسي الأحزاب والتنظيمات والحركات التي **تتخذ غالباً شكل التنظيم الهرمي في بنائها وتسلسل مسؤوليها في الأهمية** ،

الإتجـاه الثاني : إصـلاح الواقـع على مستوى الفـرد من خلال مخـاطبته في مقابل الإتجاه الأول الذي يعتمـد على أسلوب مخاطبـة الجماهيـر . وهذا الإتجـاه يعتمد أيضاً على أمرين يعاكسان مسار الاتجاه الأول :

أولاً : إن بنـاء هذا الاتجـاه يعتمد على القـاعدة قبـل كـل شيء وتركيـز تـربيتهـا وثقـافتها ، ولـذا فهو يؤكـد على الجـانب التـربـوي الفكـري لا العـاطفي بخـلاف الأول ، أي أنـه يبـدأ بتـأسيس الفـرد أولاً ثم ينتهي إلى القيـادة التي يختلف نمط وجودها هنا عن نمط وجودها هناك .

ثانياً : ترتكز عملية الاعداد هنا على العامل التربوي والثقافي المركّز والواعي ـ كما قلنـا ـ دون الإعتماد على إثـارة العـاطفـة والحمـاسـة التي هي من شـأن مخـاطبـة الجماهير غالباً ، وهذا يستدعي ـ للوصـول إلى النتيجة ـ وقتـاً أطول ممـا يستدعيـه الإتجـاه الأول لتهيئة الأرضيـة الصالحـة للتحـرك ومن ثم الإعتمـاد عليهـا لضمـان الوصول إلى النتيجة السليمة .

هـذان الاتجاهـان وجدا عمليـاً في عالمنـا الاسـلامي من خـلال الحـركـات الاسلامية المنظمة أو التحركات العفوية ، واستطاع كل منهمـا أن يثبت وجوده على أرض الـواقع . وسـوف نتحدث الآن مفصـلاً عن كل واحـد لبيان أسسـه ومميزاتـه ومرتكزاته الهامة مضافـاً إلى إيجابيـاته وسلبيـاته ومـدى ما حققـه من نجاح أولي أو مستمر . وسوف نبدأ بالحركات الاسلامية أو حـركة مخـاطبة الجمـاهير عبـر القيادة المنظمة ـ السياسية غالباً .

ولا بد ـ قبل الشروع في بحثنا ـ من التنبيه على أن مرادنا بإسلامية الحركات أحد أمرين :

ـ أ ـ إما تلك التي اعتمدت الاسلام فكراً وسلـوكـاً وديناً ومنهجـاً تستقي منه مشروعها السياسي وتقيس الحركة كل تصرّفاتها عليه شريعة ومبدأ . .

ـ ب ـ وإمـا تلك التي اعتمدت الإسـلام إنتماء فقط بصـرف النظر عن مقـدار ما يـطبّق من ذلـك الاسـلام على أرض التحـرّك ، وبصـرف النـظر عمـا يتـلاءم مـع المشـروع السياسي الـذي يعتمده هـذا الحزب أو ذاك التنـظيم مع فكـرة الإسـلام

الأساسية ومبادئه . ولعل التعبير الأدق الذي يمكن إطلاقه على هذا النوع هو حركة مسلمين لا حركة إسلامية . وسبب إدخالنا لها في دراستنا هو أن هذا النوع من الحركات كانت تتخذ الإسلام شعاراً أو رمزاً على غرار تسمية أكثر دُول الشرق بالإسلامية لإحتضانها شعوباً إسلامية رغم ابتعاد تلك الدول عن الإسلام إدارة وحكماً ، بل واعتماد بعضها على القانون الغربي الوضعي الذي يباين القانون الإسلامي تشريعاً وتقنيناً .

هذه الحركات الإسلامية التي اتخذت الاسلام ـ فكراً أو انتماءاً ـ لتحركها يمكننا استعراض بعض عناوينها العامة وتبويبها ضمن أطر ادّعى أصحابها أنها تتكامل مع الاسلام وترتبط به ارتباطاً وثيقاً ، وإن كان بعضها ـ بنظرنا ـ قد ابتعد عن الاسلام قليلاً أو كثيراً ولم يتكامل معه بل أضرّ به .

أما أهم تلك العناوين العامة فيمكننا استعراضها كما يلي :

أولاً : حركات ذات طابع قومي : وقد وقعت في هذا التوجه معظم الدول التي نادت بالإنفصال عن الدولة العثمانية على أساس الإنتماء لعرف أو تاريخ أو لون أو لغة معينة . وقد أدّى هذا الإستقلال المزعوم إلى تفتيت أكبر دولة إسلامية في بداية هذا القرن .

إننا رغم اعترافنا بعظم الأخطاء التي وقعت فيها الدولة العثمانية التي كانت تعتمد على الإسلام أساساً ثم انحرفت عنه في كثير من تصرّفاتها ، إلا أننا لا نقرّ أسلوب الإنفصال عنها بسبب هذه الأخطاء لأن الخطأ لا يمكن أن يستصلح بخطأ آخر أشد فتكاً من الأول ، وكيف يمكن إصلاح دولة بتمزيقها ؟!! لقد كان العامل القومي الذي بدأه هذا القرن وامتاز به من أكثر العوامل خطورة على التوجه الإسلامي الذي كان سائداً في السابق ، وما كان أشدّ إيلاماً هو محاولة صبغ هذه الحركات القومية بصبغة الإسلام وعدم المنافاة معه ، وهذا ما أدّى إلى إزدواجية في الولاء ومحاولة التوفيق بين الفكرتين : الإسلام والقومية ، بل يمكننا الإدعاء أن هذا كان يتم على حساب الإسلام ـ فكراً ـ من خلال إعطاء صورة التكامل بينهما ، وليس أدلّ على ذلك من فكرة القومية العربية التي اعتبرها دعاتها بشكل واضح أنها والإسلام توأمان لا ينفصلان .

لسنا بصدد بيان أوجه المنافاة بين القومية والإسلام لأن ذلك يخرجنا عن الموضوع ، وقد نوفق للحديث عن ذلك في بحث آخر إن شاء الله تعالى .

ثانياً : حركات ذات طابع وطني : إذا كان العامل القومي هو المبرّر للإنفصال عن الدولة العثمانية ـ كما تحدّثنا أولاً ـ فإن العامل الوطني كان مبرّراً للإستقلال عن الدول الإستعمارية التي احتلت بحجة أو بأخرى كثيراً من بلادنا الإسلامية . وقد كان لهذا الإستعمار أثره السيء في نفوس المسلمين حيث كان يعاملهم بكثير من العدوان والإضطهاد وسرقة خيرات البلاد مما جعل الشعوب الإسلامية تفكر جدّياً بالتخلص منه إما نتيجة ولائها للإسلام الذي يحارب سيطرة الكفر وحكمه ، وإما لانتمائها العاطفي لهذا الدين باعتبار ما ورد فيه أن حب الوطن من الإيمان . وهكذا اندفعت حركات التحرر الإسلامية في كل بلاد المسلمين لأخذ ذلك الإستقلال ولو بالقوّة فنجح كثير منها وما زال الآخر يكافح في سبيل الوصول إلى غايته المنشودة .

على أن هذه الحركات رغم إخلاص الكثير منها إلا أنها اصطدمت بصلف الدول المستعمرة التي قضت على بعضها وصرفت الآخر عن صبغته الإسلامية فحاولت تقوية بعض الحركات ذات الإتجاه العلماني في الباطن وذلك بتفويت الفرصة أمام نجاح الإسلاميين منهم ، ولذا نلاحظ أن تلك الدول الغاصبة لم تخرج من هذه البلاد ولم تمنح الاستقلال الشكلي إلا بعد أن خلقت البديل الذي ينسجم معها ومع نمط تفكيرها أو أنها سلّمت مقاليد الحكم إلى بعض الأقليات غير الإسلامية لتعود هذه الأخيرة فترتبط مع الإستعمار من جديد لتتقوّى به وتحافظ على امتيازاتها التي يتقوّى بها هو أيضاً ويكمل مخططه في تقطيع أوصال الدولة الإسلامية الواحدة ، فيجعل منها أوطاناً كثيرة لا رابط بين بعضها البعض إلا بخيط رفيع إسلامي الإنتماء خالٍ من أي مضمون .

ثالثاً : حركات ذات طابع إصلاحي سياسياً : رغم نجاح الإستعمار في استقطاب بعض الحركات التي سلّمها مقاليد الإستقلال فحكمت باسمه إلا أن بعض فئات من الشعب داخل كل دولة كانت تجاهر بالعداء لتلك الحكومات ، فكانت تشكل ما يسمّى بحركات المعارضة التي كان شعارها إصلاح ـ ليس ما

أفسده الاستعمار فقط بل ـ ما أفسدته بدائله الحاكمة تحت ستار الإستقلال . وهكذا نشأت المعارك السياسية بين الموالين للحكم والمعارضين له وتحوّلت في بعض الأحيان إلى معارك ارتدت طابع الإحتجاج العنيف (مظاهرات ، إضرابات ، اعتصامات ، عصيان مدني ، الخ . . .) . وعلى الرغم من نجاح هذه المعارضة في إثبات وجودها مقابل رجال الحكم وتقمّص دور المحاسب والمناقش للسلطة الرسمية ، إلا أنها في تقديرنا بقيت في إطار ما خطط لها من أدوار في اللعبة السياسية ، بمعنى أنها لم تكن في كثير من الأحيان جادة في طروحاتها ، وإذا حدث ووصلت إلى السلطة كبديل لخصمها فسرعان ما يتحوّل رجال الحكم السابقون إلى دور المعارضين وهكذا دواليك . . .

وإذا كان الأغلب في هذه الحركات المعارضة ما ذكرنا فإننا لا نستطيع إلا أن نذكر بإعزاز ذلك العدد القليل منها والتي كانت جادة في طروحاتها الإسلامية ـ فكراً أو انتماءاً ـ، وما الثورة الإسلامية المباركة في جمهورية ايران الإسلامية إلا أبرز مثالٍ صادق للحركات الناجحة هذه ، وفي تقديرنا أن سبب نجاحها هو خروجها عن قواعد اللعبة السياسية المعهودة وعن تقمّصها الشكلي لدور المعارضة ، بل كانت معارضة حقيقية خرجت عن مألوف أمثالها ولذلك لم تستسلم لأية ضغوط أو إغراءات من قبل السلطة الحاكمة ولم تدخل في مفاوضات لإيجاد حل وسط أو مباحثات خلف الكواليس . وهذا هو سرّ استمرارها ونجاحها في الوصول إلى السلطة وتصحيح المسار السياسي الذي كان يعتمده النظام السابق . ونسجل ظاهرة جديدة في هذه الثورة المباركة وهي أنها لم تكن إنقلاباً لفئة من الشعب ضد فئة أخرى ، بل يمكننا اعتبارها حركة شعب بأكمله أو ظاهرة شعب تحتضن كل فئاته تشكل فئة واحدة ضد خصم واحد هو حكومة الظلم والإضطهاد . وهكذا نستطيع تسميتها ـ من خلال قياد تها وعناصرها وتوجهاتها ـ بالحركة الإسلامية الحقيقية فكراً وإنتماءاً لا كشعار فقط . ولعلها ببعض خصوصياتها وظروفها تعتبر فريدة الشكل ويتيمة الدهر ، وسجلت إنتصارها لا على خصمها الداخلي فقط بل على كل ارادات دول العالم التابعة إلى شرق أو غرب .

أما سر نجاحها الأعمق فهذا ما سنبيّن أساسه في الحديث الثالث الذي ينشر في العدد القادم إن شاء الله تعالى .

رابعاً : حركات ذات طابع فكري : شأن الحركات الاسلامية السياسية أنها حاولت تحرير البلاد من مستعمرها العسكري . أما هذه فقد حاولت تحرير فكر المسلمين مما علق به من شوائب وأوهام بعدما تأثر هؤلاء بعادات غيرهم - الغربيين - ولعل هذه الحركات الفكرية كانت ترى أن بداية الخلاص من كل أشكال التبعية للغرب أو الشرق إنما هو بإعادة صياغة المجتمع الاسلامي المحافظ على التزامه الديني النابذ لكل تقليد ومحاكاة لعادات المجتمعات الأخرى التي توسم عادة بالكفر لتمييزها عن الاسلام . وفي رأي هؤلاء أن ذلك كفيل بتحرير البلاد بشكل كامل وحقيقي ويؤمّن هذا الاستمرار في الإستقلال بشكل أفضل من التحرير العسكري أو السياسي بشكل عام ، وان كان ذلك لا يمنعها من تبني مشروع سياسي أو عسكري في بعض الأحيان .

لعل أبرز مصاديق هذا النوع من الحركات هو الحركة السلفية التي كانت عنيفة في تصوّرها وطروحاتها حتى أنها وصلت في تصوراتها إلى حد التمسك بكثير من القشور وترك اللباب فحاولت أن تقلّد السلف الصالح الذي كان سائداً في زمن الرسول(ص) حتى في لباسه وشكله الخارجي واستدعى دلك حدّة في التعامل مع المسلمين الآخرين . ولعل هذا الكلام ينطبق - وإن كان بشكل أخف وليس بنفس الحدّة والعنف لدى السلفية - على حركة الإخوان المسلمين وحزب التحرير الإسلامي . ويمكننا إدخال كثير من الأحزاب الاسلامية في بلادنا حالياً تحت هذا النوع من الحركات الفكرية رغم اهتمامها بالجانب العسكري أو السياسي كذلك كحزب الدعوة في العراق والجماعة الإسلامية وحركة التوحيد في لبنان وحركة الإتجاه الإسلامي في تونس وغير ذلك من الأحزاب الإسلامية التي تأسّست أو هي في طور التأسيس في كثير من البلاد الإسلامية .

خامساً : حركات ذات طابع طائفي ومذهبي : وهذه كانت مهمتها - كما تدّعي - إصلاح المسلمين لا في انتمائهم الفكري الإسلامي العام بل في انتمائهم المذهبي ومحاولة ردّهم إلى مذهب معيّن فقهي أو فلسفي - كلامي . وقد قلنا قبل قليل ان بعض المذاهب الفكرية تطرّفت في طروحاتها وعنفت ، وقد كنا نعني بذلك هذا النوع من الحركات التي ذهبت شططاً في تصوراتها فكفّرت بعض

الفرق الإسلامية واستحلّت دماء أتباعها وأعراضهم وأموالهم تماما كما كانت نظرة حركة الخوارج سابقاً .

ولعل أبرز هذه الحركات المذهبية تطرّفاً هو الحركة الوهابية في تاريخنا المعاصر حيث ظهرت هذه الحركة لتخطّىء كل المسلمين في أفكارهم وتكفّرهم وخاصة مذهب التشيّع الذي نال من أذى هذه الحركة أكثر من غيره من المذاهب السنية الأخرى .

لقد كان شعار هذا النوع من الحركات هو الإصلاح ولكن المردود العملي في نظرنا كان سيئاً ، إذ كانت فريسة أسلوب خاطىء في التعامل مع الناس ولذلك فشلت في كثير من طروحاتها فأضرّت بالاسلام والمسلمين ، وأعطت صورة سيئة عن الرسالة الإسلامية استغلّتها أجهزة الإعلام الغربية وشهّرت بها .

تلك هي أهم الحركات الإسلامية التي سادت العالم الإسلامي في عصرنا الحاضر والتي حاولت مجابهة تلك التحدّيات ـ كما قلنا في بداية حديثنا ـ. ولا شك ان البعض منها استطاع الوصول إلى مبتغاه وفشل البعض الآخر في ذلك . ولكن مع هذا وذاك نرى أن هناك نتائج إيجابية حتى لدى تلك الي فشلت في طروحاتها وتصوّراتها ، وكذلك وجدنا خصائص سلبية حتى لدى تلك التي نجحت في الوصول إلى مبتغاها ، ولو قدّر لها ـ في نظرنا ـ أن تتجاوز هذه السلبيات لكانت النتيجة في تصوّرنا أفضل مما وصلت إليه أو ـ بتقدير أقل ـ بخسائر مادية أو زمنية أدنى مما وقع ، ولوفّرت على نفسها مؤونة دفع ضريبة أكبر .

هذه الإيجابيات والسلبيات إنما نتحدّث عنها الآن لأننا نعرف أن مسيرة الكثير من هذه الحركات لم تنته بعد ولم يبدأ بعضها في ذلك ؛ ولذلك نرى لزاماً علينا أن نتناول هذه الدراسة التقويمية بشيء من التفصيل لعلّها تكون عوناً لإصلاح كثير من الأخطاء القاتلة أحياناً أو باعثاً على مناقشتها بغية الوصول إلى نتيجة أسلم .

سوف يتناول حديثنا إذن جانبين لهذه الحركات : الجانب الإيجابي والجانب السلبي . وسنستعرض نقاط كل جانب بشيء من التفصيل إن شاء الله تعالى .

الجانب الأول الإيجابي : وهو يتعلق بالنتائج والآثار :

أطلقنا في طيات حديثنا هذا اسم الحركات الاسلامية على فئتين : فئة قامت على أساس الانتماء الإسمي للاسلام دون أن يكون لنظريات الإسلام دخل في أطروحة حلولها ، وفئة اعتمدت الاسلام فكراً وتصوراً وحلاً .

أما الفئة الأولى فهي رغم عدم تبنيها للطرح الإسلامي حلاً لمشاكلها إلا أنها كشفت عن خلفية تربوية إسلامية مهمة ظهرت نتائجها من خلال هذا التحرك ورفض هؤلاء المسلمين لأشكال الظلم والإضطهاد ، فلم يستسلموا للواقع المذل . وهذه الخلفية اللاشعورية هي ما يسميها البعض بغيرة المسلم أو عاطفته الاسلامية والتي تظهر بشكل عفوي ولو لم يصاحبها التزام كامل بالإسلام وتطبيق للحكم الشرعي . وما تمسُّك البعض في مجال تحرير بلده وتبرير محاربة الاستعمار بالحديث الشريف : حب الوطن من الإيمان ، إلا دليل واضح على ما ندّعيه وهو تأثر هؤلاء بالإسلام ، بل حتى لو لم يكن صادقاً في عاطفته تلك فإنه لا يمكن أن يتجاوز عاطفة مجتمعه وهو يدّعي الجهاد في سبيله ، وهذا ما نراه جلياً واضحاً حتى عند أولئك العلمانيين وهم يقدّمون شعاراتهم المصبوغة بلون ديني معيّن أو يضربون على وترٍ يثير اهتمام المسلمين وانتباههم لمقدس من مقدساتهم ، وإلا فما معنى طرح قضية القدس مثلاً لتحرير فلسطين لو لم تمثّل القدس ذلك الإرث الديني الضخم لدى المسلم وحضورها في وعيه وذاكرته .

قلنا في الحديث السابق أن تلك التحدّيات القاسية نجحت في بعض خطواتها ولكنها لم تسلب المسلم كل شيء فبقيت آثار ذلك الإرث الاسلامي في اعماقه حيّة تحركه في كثير من الأحيان . إن تحرك المسلم أو تحريك غيره له على أساس ذلك يكشف كما قلنا عن إرتباط عفوي بمقدسات الإسلام وعن بقاء الإسلام حياً في نفس المسلم ولو كتراث ، وان لم يصاحب ذلك ارتباط بنفس الاسلام كعقيدة وتشريع . لقد حاول الآخرون استغلال هذا الإرتباط الذاتي لتحريك شعور المسلمين وإحساسهم .

وأما الفئة الثانية وهي حركات الإسلاميين أي تلك التي اعتمدت الاسلام طرحاً فكرياً لمجابهة تلك التحديات فقد أظهرت قوة وفعالية الاسلام في ساحته وأبرزت بشكل واضح مدى تأثيره على نفوس حامليه ، وهذا ما يكشف فشل تلك التحديات التي تكلمنا عنها سابقاً في زعزعة ايمان هؤلاء الاسلاميين به .

يمكننا تلخيص إيجابيات الحركات الإسلامية ضمن النقاط التالية :

أ : استطاعت تلك الحركات أن تبقي الاسلام حياً في نفوس النـاس بشكل عام : نحن لا ننكر نجاح تلك التحديات في بعض أوجهها ولكننا في الوقت نفسـه ننقل اعتراف أرباب تلك التحديـات بفشل كثيـر منها ، فقـد كانت وجهتهـا القضاء كليـاً على الفكـرة الإسـلاميـة في نفس المسلم وهـذا مـا أدّى ببعض قـادتهم أن يعترف بفشل الحملات العسكرية الصليبية على شـرقنا الإسـلامي فحاول أن يبعـد القرآن الكريم عن حياة المسلمين باعتبار أنه هو المحرّك لهم في وقت الشدّة .

لقد كانت تلك الحركات الاسلامية من خلال أطروحاتها وشعـاراتها خيـر من أبقى الإسـلام حاضـراً في وعي الناس ولـو نظريـاً حتى عند أولئـك المتحلّلين منه عملياً .

ب ـ أثبتت الحـركات الإسـلامية قـدرة الإسلام على تحـريك سـاحـة مجتمعـه من خلال ما يملك من مقوّمات فكرية ومادية كـرفض الظلم ومسـألة الجهـاد وربطه بـسبيـل الله تعالى وكـونه بـاباً من أبـواب الجنة في الآخـرة التي يهتم بها المسلم أكثر من حياته الدنيوية (وان الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون ـ أي الحياة الحقيقية الطيبة) وهكذا مسألة الشهـادة والزهـد في الدنيـا وأن القوة المـادية ليست هي كل شيء لأن المؤمن ينظر بعين الله ويتحرّك برعاية الله تعالى . لقد كـان لهذه الأفكـار الاسلاميـة أثرهـا البالـغ في تكوين شخصيـة الانسان المسلم الخـاصة بـه فاستفادت منه هذه الحركات الاسلامية التي كشفت عبـر تحرّكهـا عن هذا الـرصيد الكبير . ويضاف إلى هذه المقومات الفكرية مقوّم مـادّي مهم ورافد مـالي أهتم به الإسلام عبر الحث على الصدقات ودفع الحقوق المالية الشرعية الواجبة (خمس ـ زكاة) وكذا بذل المال في سبيل الله .

كل هذه المقوّمـات المادية والفكرية استطاعت كما قلنا أن تجعل رصيد هذه الحركات قوياً ومتيناً ، والفضل في ذلك إنما هو لتعاليم الإسلام .

جـ : كشفت هذه الحركات الاسلامية من خلال تبنّيهـا لنظريـات الإسلام أن هذا الدين قادر على إعطاء الحلول ـ ولو نظرياً ـ للمشاكـل القائمـة ، وأظهرت أن هذا الإسلام يملك تصوراً لنظام اقتصادي متكامل وكذا شكـلاً معيناً لنـظام سياسي

يختلف عن النظم السياسية المتداولة في العالم ، وكذلك يملك حلولاً لكثير من المشاكل الإجتماعية التي تتخبّط فيها بلادنا الإسلامية وغيرها . وأثبتت بالتالي أن الإسلام ليس ديناً عبادياً ينظم العلاقة مع الخالق فقط بل مع المخلوق أيضاً في شتى المعاملات الحياتية وبهذا يختلف عن بقية الأديان الأخرى . بل وباستطاعته مقارعة النظريات الوضعية الأخرى التي تسود العالم في الوقت الحاضر على اختلاف اتجاهاتها وتصوراتها .

د : استطاعت هذه الحركات الإسلامية تنظيم قدرات الناس المبعثرة بين أحزاب وتنظيمات شرقية أو غربية وكلها ذات طابع علماني أو غير إسلامي ، فشكّلت كل حركة من هذه الحركات قيادة إسلامية الهدف والسلوك واستطاعت بذلك أن توجّه هذه المجموعات البشرية المسلمة توجيهاً إسلامياً ـ بصرف النظر عن صوابيته أو خطئه في التطبيق ـ لتشكل مجتمعات إسلامية تختلف في تركيبتها الفكرية والنفسية عن باقي المجتمعات ولها خصائصها المميزة عن غيرها .

هـ : أظهرت هذه الحركات الإسلامية الوجه الحقيقي للإسلام في مقابل الاسلام الرسمي الذي ينسجم في طروحاته مع النظريات الغربية ، ذلك لأن الاستعمار أو الإستكبار العالمي يحاول ـ كما قلنا في حديثنا السابق ـ زرع رجالات للسياسة والحكم في قلب العالم الاسلامي تحمل الاسلام ظاهراً ولكنها لا تطبق منه شيئاً . وليلاحظ في هذا المجال قوانين كل تلك الدول الإسلامية التي تظهر في رأس موادها الإهتمام القائل بأن دين الدولة الرسمي هو الإسلام والمصدر الأول لدستورها هو القرآن الكريم ، ولكنك حينما تخوض في دراسة تلك القوانين تراها بعيدة كل البعد عن روح الإسلام نصاً وتشريعاً بل وتتخذ منحى مضادّاً لتلك التشريعات الإلهية .

إننا نريد أن نقول بأن هذه الحركات تريد أن تظهر نفسها بمظهر التطبيق للإسلام بينما الحقيقة هي خلاف ذلك . وقد كان للحركات الإسلامية دور واضح في إظهار زيف هذه الدعوى ولذلك حاولت أن تعود بالناس إلى الأطروحة الإسلامية الصحيحة المأخوذة من أصولها الأولى في زمن النبي (ص) أو الأئمة عليهم السلام أو الصحابة المخلصين للرسالة . وهذا ما دعى أجهزة المخابرات العالمية أن تصم إسلام هذه الحركات بالإسلام الأصولي أي الرجعي البعيد عن

التقدمية وسياسات ما وراء الكواليس التي تخفي الكثير من الألاعيب والمماحكات السياسية ، والتي تضمن بالتالي مصلحة الآخرين لا مصلحة الاسلام والمسلمين . وليست مسألة وصم الاسلاميين بالإرهاب إلا حلقة من حلقات هذا الاعلام الخبيث لأن المسلمين لجأوا لأخذ حقهم وتحرير بلادهم وشعوبهم إلى القوة والعنف امتثالاً لأمره تعالى : ﴿ **وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم**﴾ . (الأنفال ٦٠) فصوّر الأعداء أن هؤلاء الإسلاميين هم ارهابيون ويعتمدون على البطش والعنف وأنهم يريدون تدمير حضارة العالم بأساليبهم التدميرية وتخريب قواعد التعامل الحضاري في العالم .

وباختصار ، لقد استطاعت الحركات الإسلامية أن تقول للناس بوجود إسلامين : أحدهما روتيني ورسمي وبروتوكولي وشكلي وهو من مختصات السلطة الحاكمة التي تحاول أن تطمس كل صوت يعلو فوق صوتها وتحاول إبعاد كل ما يفتح عقول الناس وآذانهم ، وهذا اسلام تحاربه تلك الحركات لأنه اسلام لا يسمن ولا يغني من جوع ؛ والآخر هو الاسلام العفوي والروحي والتربوي الذي ينعكس على كل تصرّفات الناس وآرائهم وأفكارهم وتعاملهم مع بعضهم البعض بعيداً عن تعقيدات الحضارة الغربية ومفاهيمها ، وهذا اسلام تدعو إليه تلك الحركات .

و : أظهرت بعض الحركات الإسلامية أن علماء الدين الذين يتولون أمر القيادة غالباً أو السياسيين المتدينين ليسوا رجال سياسة بالمفهوم التقليدي بل هم رجال سياسة متديّنة يدركون مسؤولية أي تصرف أمام الله تعالى لا أمام الناس ، وهذا ما يجعل السياسي المتدين يشعر برقابة قوية لا يستطيع أن يغافلها وهي رقابة الله سبحانه .

هناك نمطان للعمل السياسي يسود أحدهما العالم قاطبة والآخر حظي بتجارب تطبيقية ضئيلة :

الأول : التعاطي التقليدي للسياسة وهو يعتمد بشكل كلي على النفاق أي إظهار خلاف الباطن ، وأتباع هذا النمط يقولون ما لا يفعلون ويفعلون غير ما يقولون . وسبب ذلك أن هؤلاء يؤمنون بالمصلحة الخاصة فوق كل شيء آخر -

وهذا يعود إلى حب الذات والإهتمام بـالأنا ومصلحتهـا ـ وحيث أن هذا يتنافـى مع المناداة بالمصلحة العامة والحفاظ عليها ، لذا كـان لا بد من ممـارسة الكـذب مع الناس حتى يوفّق بين هـذه المصلحة العـامة وتلك التي يؤمن بهـا وهي الخاصـة . ويصاحب هذه المصلحة عادة بعض التصرّفات الخلقية السيئة من أصحابها كالتعالي على الآخرين واحتقارهم بحجة الإنتماء إلى طبقة اجتماعية أرقى من طبقات الناس وكذا الاهتمام بالحالة الدعائية لنفسه أكثر من اهتمامه بخدمة الناس وهذا يستـدعي كثيراً من الخطب والحماسيات والوعود البرّاقة الزائفة للناس لإرضائهم . وقد يرتبط هـذا السياسي بكثيـر من قوى الخـارج فيبيع نفسـه لهـا إخـلاصـاً لتلك المصلحـة الخاصة . وقد تصل المسألة إلى درجـة خيانـة مصلحة الأمـة وتعريضهـا للخطر أو التلف ، كل ذلك لعدم شعوره بالرقابة الصارمة على تصرّفاتـه . إلى غير ذلـك من الصفات التي تجعل من هـذا العمل الهـام والذي يتـوقف عليه مصيـر الناس مهنـة للتكسب وتحصيل المال والجاه مهنة أخرى بل وأخطرها على الاطلاق .

الثاني : التعاطي الديني للسياسة وهذا يعتمد على ترشيد السياسة وتديينهـا ـ إذا صح الإشتقاق ـ أي جعلها متديّنـة وإخراجهـا من ظاهـرة النفاق بخـلاف النمط الأول الـذي كان يحـاول تسييس الدين أي إدخـال الدين في عـالم النفـاق . أمـا هـذا النمط فهـو على العكس يشعر أتبـاعه بخـوف من الله ورقابة صـارمـة لا يستـطيـع إغفالها ، فيتحول عامل التقوى لـدى السياسي إلى عـامل رقـابي مهم لا يستطيـع الهروب منه . وعلى العكس من النمط الأول يصبح مفهوم السياسة لدى أتباع هـذا النـوع مفهومـاً جديـداً قائمـاً على الإخلاص والتقـرب إلى الله سبحانـه ، ويصبـح السياسي خادمـاً حقيقياً وأمينـاً على مصالـح الناس . وهكـذا نرى فـارقاً كبيـراً بين السيـاسة المتـديّنة وبين الـدين المتسيّس (النفاقي) . وبسبب هـذا الأخير شـاعت مقولة فصل الدين عن السياسة لأن الدين طهر وصفاء والسياسـة بمفهومهـا الحديث كذب ونفاق ومتاجرة رديئة بمصالـح الناس ، وحيث أنهمـا لا يتلاءمـان فلا بـد من الفصل بينهما .

لقد أعطت بعض الحـركات الاسـلامية المخلصـة لإسلامهـا مفهومـاً جديـداً للسياسة أو صحّحت المفهوم السائد لها . وكان هذا بعض إيجابياتها .



كان هذا كله عن الجانب الأول الذي عني ـ كما قلنا ـ بالنتائج الإيجابية لهذه الحركات .

ولكن رغم هذه الإيجابيات التي تحدّثنا عنها فإن هذه الحركات كانت تعاني من بعض السلبيات التي أثرت على مسيرتها ، فكانت تقع كثيراً في أخطاء طفيفة أحياناً وقاتلة أخرى . بل قد يدّعي مدّعٍ أن إيجابياتها لم توازِ سلبياتها بل كانت الأخيرة أرجح . ولعل السبب هو حالةُ الطموح التي كانت تسير عليها تلك الحركات فكانت تصاب بخيبة الأمل عند أول نكسة أو هزيمة بحيث كان ذلك مؤثراً كبيراً حتى على سير هذه الحركة أو تلك . وكذا عدم ممارستها للنقد الذاتي أو تقبّلها له كان يغرقها في المزيد من الأخطاء .

إننا رغم اعترافنا بالجانب الإيجابي لهذه الحركات إلا أننا نرى لزاماً علينا الوقوف عند الجانب السلبي ـ من منطلق النقد البنّاء ـ ، لأن فشل هذه الحركات قد لا يعني فقط فشلها الخاص بل قد يعني فشل الإسلام ككل وهذا ما لا يمكن القبول به ، فلا بد من الوقوف بتمعّن أمام هذه الخصائص التي سوف نتحدّث عنها لا لبيان الوجه القبيح لها بل ـ كما قلنا ـ لإصلاح ما أمكن للحفاظ على نقاوة وطهر وصفاء الإسلام الذي لا ينبغي أن يحمّل وزر وأخطاء أتباعه .

الجانب الثاني السلبي : وهو يتعلق بالخصائص والممّيزات :

ولا ندّعي أنها شائعة تماماً ولكنها بالتأكيد غالبة بنسبة كبيرة ، وقد وقع فريستها كثير من هذه الحركات . إننا نعزو سبب وجود هذه السلبيات إلى خطأ في التربية والتثقيف الإسلاميين . وهذا يعني أن الداء يكمن هنا ، وإن تصحيح هذين العاملين وفق قواعد الإسلام وأصوله يعني القضاء على الفشل وبالتالي تحقيق النجاح المؤكد لهذه الحركات .

يمكننا التحدث عن هذه الخصائص السلبية لدى مستويين من الأتباع لهذه الحركات .

الأول : على مستوى القيادة :

نلاحظ أن أغلب قيادات الحركات والأحزاب الإسلامية تتكىء في تحرّكها

على قوى غير إسلامية الإنتماء أو التوجه أو تعتمد في سياستها على الإرتباط بدول خارجية تتحالف معها .

إننا نميّز بين نوعين من التعامل مع القوى الأخرى ـ خارجية كانت أو داخلية ـ :

النوع الأول : تعامل يستدعي تبعية لهذه الجهة أو تلك كما هو شأن أكثر الدول الإسلامية على مستوى الواقع حاضراً ، وهو تعامل قد يدخل هذه الحركات في « بازار » السياسة العالمية القائمة على تبادل المصالح بين الدول ، وهذا يجعل الدولة الأقوى تفرض شروطها للتعاون التي قد تمسّ كثيراً فكر هذه الحركة أو الدولة وعقيدتها ومصالحها وأصالتها ، وهذا يعني دخول أغلب هذه الحركات في اللعبة السياسية المحلّية أو الدولية وبالتالي تنازلها عن بعض مقوماتها ، وهذا ما سيفقدها مصداقيتها وضيق حرية تحرّكها ، خاصة مع قوى ديدنها حرب الاسلام والتضييق على أي تحرّك يوجّهه الاسلام ، فكيف ترضى به وهي التي تحدّته عبر التاريخ بمختلف التحديات التي تحدثنا عنها سابقاً ، ولعل مردّ هذا الارتباط يعود إلى أحد أمرين أو إلى كليهما :

ـ أ ـ شعور القيادة الحركية أو الحزبية بضعف إمكاناتها المادية الذاتية فهي لا نستطيع مواجهة الخصم الحاكم المتسلح بالقوة إلا بقوة أكبر لأن العصر هو عصر تصارع القوى المادية ، وضعف الإمكانيات يستدعي هذا الإرتباط .

ـ ب ـ شعور القيادة بضرورة الإستعجال في تحقيق الربح والغلبة على الخصم لأنه ـ إنما يعجل من يخاف الفوت ـ وهي تخاف فوات فرص النجاح ، ولأن العدو لن يترك حيلة للقضاء على هذه الحركات التي تهدّد كيانه ووجوده . وهكذا تنشأ حالة صراع بقاء ، والغلبة للأقوى والأسرع بطبيعة الحال .

إن أولى أخطاء قيادات هذه الحركات الاسلامية هو هذا التعامل الدوني مع الآخرين . أما البديل عن هذا فهو :

النوع الثاني : وهو تعامل التعاون لا التبعية ، وهذا يجعل القيادة تفكر بهدوء كامل وبمراعاة دقيقة للحكم الشرعي وللحفاظ على مصالح الأمة الدنيوية

والأخروية . وهذا يستدعي بناء القوة الذاتية الاسلامية للحركة وفق معطيات وشروط نتحدث عنها في لقائنا الثالث إن شاء الله تعالى ، ويستدعي أيضاً عدم الإستعجال في حصاد الربح الآني بل التفكير ملياً ولو لوقت كبير نسبياً لأن المهم هو النجاح المستمر لا المؤقت . وقد نعود للحديث إلى هذا النوع الثاني في المستقبل إن شاء الله تعالى .

هذا كله على صعيد المستوى الأول وهو القيادة .

الثاني : على مستوى الافراد والعناصر :

يمكننا القول ان الشخصية الحركية أو الحزبية فقدت كثيراً من خصائصها التي كانت تتمتع بها كشخصية إسلامية صاغها الإسلام عبر كثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي رواها الأئمة عليهم السلام والصلحاء من أتباع الرسالة السماوية . وفي رأينا أن الشخصية الحزبية لم تبن على أساس إسلامي كامل والتزامات وأخلاقيات اسلامية وإن حاولت جاهدة ـ ومخلصة أحياناً ـ الارتباط به ، ولكنها وقعت فريسة التأثر ـ من حيث لا تشعر ـ بكثير من عادات الأحزاب الشرقية وطريقة تعاطيها وتعاملها مع الأمور بل وطريقة تفكيرها والتزامها الخلقي .

لقد تعرّض القرآن الكريم لمادة « حزب وأحزاب » في ما يقرب من عشرين موضعاً مضافاً إلى السورة رقم ٣٣ والتي تسمى بسورة الأحزاب ، وأكثرها تحدّث بذم الحالة الحزبية سواء منها التي واجهت الرسالة الاسلامية في بدء ظهورها أو تلك التي تحدّثت بشكل مطلق عنها وعن تركيبتها الفكرية ، ولم يمدح القرآن هذه المادة ـ حزب ـ إلا في آيتين فقط ولم يقصد بهما حالة معينة أو جماعة متميّزة في المجتمع الإسلامي بل عنى بهما المؤمنين ككل : ﴿ **ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون** ﴾ (المائدة ٥٦) ، ﴿ **رضي الله عنهم ورضوا عنه أولئك حزب الله الا ان حزب الله هم المفلحون** ﴾ (المجادلة ٢٢) وهكذا نلاحظ أن الآيتين تتحدّثان عن الأمة ككل والتي تؤمن بالله ورسوله ويتولى بعضها البعض الآخر ، فهي حزب باعتبار تميّز فكرها وأسسها عن حزب الكفر، ولكنها ليست فئة من الناس تمحورت ضمن إطار معيّن داخل الأمة بل هي الأمة كلها (وإن حاول البعض مناقشة ذلك ولكننا نرشد القارىء إلى التأمل ملياً في الآيتين) .

وفي مقابل ذلك نرى بقية الآيات المباركات تصف حالة الكفر بشكل عام بحزب الشيطان أما سبب ذلك فهو أنها اختارت طريقه وطريقته في محاربة الاسلام ووقفت أمام انتشاره وهدايته للناس . وهكذا نرى أن أية حالة يمكن أن تؤدّي إلى تلك النتيجة أو أنها تتخلّق ببعض أخلاق الكفر التي حاربتها الشريعة يصح إطلاق هذا الاسم المذموم عليها . إننا لا ننظر إلى الصيغة وحدها لتقويم المشروع السياسي أو غيره بل ننظر إلى النتيجة العملية على الأرض أي ما يطبقه الاتباع لأن أجهزة الكفر ليست غبيّة إلى الحدّ الذي ترمي أفكارها الكافرة في المجتمع الاسلامي كيفما كان وبوجه سافر ، بل لا بد أن تطرح مشروعها المموّه والمغطّى بالاسلام ولكنها قد تخفي نيات أخرى ومشاريع لا تستطيع المجاهرة بها فتنفّذها عبر أزلامها . إننا ـ وسوف نؤكد على ذلك في نهاية الحديث ـ لا نعادي الأطر التنظيمية الحزبية لمجرد أنها أحزاب بل لأنها خلقت شخصيات ابتعدت كثيراً عن التزاماتها الإسلامية وتخلّقت بعادات وقواعد لا يرتضيها الاسلام . وهذا هو ما أشرنا إليه سابقاً من أن سبب ذلك هو نوع التربية والتثقيف الذي تتبعه معظم هذه الأحزاب والذي قد يتنافى كثيراً مع قواعد الإسلام . وقد وعدنا بدراسة مميّزات الشخصية الحزبية والتي في نظرنا بعدت عن التركيبة الصحيحة للشخصية الاسلامية نتيجة تأثرها غالباً بأساليب الأحزاب الشرقية أو الغربية وطريقة عملها وتفكيرها ، ونخص بالذكر تأثرها بالماركسية ومشتقاتها التي سادت العالم لفترة طويلة استطاعت أن تترك بصماتها واضحة على شخصيات أتباعها رغم محاولة ابتعاد الكثيرين منهم عنها فكراً ومشروعاً سياسياً بعد التخلي عنا .

أما أهم خصائص الشخصية الحزبية فهي :

أولاً : حالة العصبية : وهي تستدعي الدفاع عن الحزب وتوجهاته وأنه دائماً على حق كما تشير إليه الآية المباركة : ﴿ **كل حزب بما لديهم فرحون** ﴾ (المؤمنون ٥٣) . وهي تشير إلى الحالة النفسية والتوجيهية التي تبرّر كل شيء صادر عن الحزب . وهذا الدفاع يتناول دائماً حالتين :

ـ أ ـ حالة الدفاع عن القيادة الحزبية دائماً إما من خلال عدم الإعتراف بأخطائها أبداً وإما تبريرها والدفاع عنها في حالة الاعتراف بها باعتبار أنها كانت مضطرّة إلى ذلك الخطأ . وهذا ما يوصلنا في الواقع إلى تبنّي المحازب ـ بشكل

عام ـ فكرة العصمة العملية لتلك القيادة . قد لا يقرّ الحزب ـ نظرياً ـ مبدأ العصمة ولكن المحازب ـ عملياً ـ لا بد أن يسير عليها لأن عدم ذلك يصم القيادة بعدم التدبّر أو التسرّع في الأمور وبالتالي سوف يؤثر ذلك على الثقة بها وعلى حمل المشروع السياسي المتبنّى . وسوف تؤدي هذه العصمة مضافاً إلى الاعتراف بها إلى مرض آخر أشدّ خطورة من سابقه ألا وهو حالة الإعجاب بأشخاص القيادة التي تنشأ منها ما يسمّى بعبادة الأشخاص وينسلخ المحازب بالتالي عن مسألة الدفاع عن المبدأ ليقع في الدفاع عن الشخص وتمجيده . ونرى في طيات التاريخ كثيراً من النماذج التي وقعت في هذا الخطأ . فالقائد قد يخطىء ولكنه لا بد أن يحاسَب ، ولا بد أن يكون الارتباط بالمبدأ الأعلى بالشخص حتى لو بلغ القمة في العصمة الحقيقية كعصمة رسول الله (ص) وهذا ما تتحدث عنه الآية المباركة التي ذمت المرتبطين بمحمد (ص) كشخص لا كرسالي لأن الشخص يموت بينما الرسالة ينبغي أن تبقى : ﴿ **وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ومن ينقلب على عقبيه فلن يضرّ الله شيئاً وسيجزي الله الشاكرين** ﴾ . (آل عمران ١٤٤) ومعلوم أن الآية نزلت في معركة أحد حينما شاع الخبر بأن محمداً (ص) قد قتل فقال قائلهم : فلم تقاتلون أيها المسلمون ، فأشارت الآية إلى أن الدفاع ينبغي أن يكون عن المبدأ لا الشخص .

ـ ب ـ حالة الدفاع عن المحازبين : وهذه تلتقي كثيراً مع الفكرة الجاهلية : أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً ، فإن مجرّد الإلتقاء على فكرة واحدة سوف يبرّر دائماً حالة الدفاع عن المحازب المنتمي إلى نفس الفكرة أو الحزب . وهذا ما نلمسه عملياً عند أية مشكلة فردية قد تحصل بين شخصين لا ينتميان إلى فكرة واحدة ، فنراها تتطوّر إلى أزمة بين ذينك الحزبين دون معرفة حقيقة ما يجرى .

وكلتا حالتي الدفاع عن القيادة والمحازب على إطلاقهما خطأ في خطأ .

إننا نميّز مبدئي الإلتزام والتعصب ، إذ الأول يعني مقارنة كل شيء على أساس الإلتزام بالاسلام ، أي أن هناك مبدأً أعلى تقاس عليه كل الأمور . أما حالة التعصب فتعني مقايسة كل الأمور على الحزب وأفكاره باعتباره أصح من غيره وبالتالي سوف يرمى كل من لا يحمل فكرة الحزب أنه على خطأ ، وهذه هي بداية الخطأ . إن حالة التعصب للحزب تشبه إلى حد كبير حالة التعصب لقومية معينة أو

عائلة أو عشيرة مع شيء بسيط من الفارق بين المسألتين .

ثانياً : حالة العداء للآخرين أحزاباً وأفراداً . وهذه تسير في خط موازٍ للحالة الأولى ، إذ أن حالة التعصّب للمحازب المنتمي لنفس الفكرة تعني تلقائياً حالة عداء للمنتمي لغيرها ، وهذه مسألة مهمة تعتمد عليها القيادة الحزبية - بشكل عام - في مجال تربية العناصر وتعتمد على قاعدة مهمة تقول : من لم يكن معنا فهو علينا . باعتبار أن المبدأ الذي ينتمي إليه المحازب يعتبر في نظره - كما سبق - هو المقياس الأفضل الذي تقاس عليه الأمور ، ومن الطبيعي أن ينظر إلى الآخرين أنهم على خطأ وبالتالي فهم أعداء الفكرة وخصومها فلا بد من محاربتهم . وهذا سوف يؤدي إلى أمرين :

- أ - عدم الاعتراف بمزايا الآخرين ولو كانوا في الواقع على حق لأن الاعتراف بذلك قد يلزم منه تأييد لهم ، وهذا سوف يضرّ بحالة التأييد التي يسعى إليها المحازب لحزبه .

- ب - محاربة الأحزاب الأخرى ومحازبيها لأنها تتبنى أفكاراً مغايرة لحزب هذا المحازب المعين ، وهذا سوف يؤدي كما في بعض الحالات إلى عدم إفساح المجال للمعارضة والاستماع إليها وقد يؤدي ذلك إلى خنق الحريات لو قدّر لهذا الحزب أو ذاك الوصول إلى شيء من السلطة أو السيطرة .

ثالثاً : حالة فقدان المبدأ : صحيح أن أي حزب من الأحزاب لا بدّ أن يعتمد على مبادىء وأفكارٍ محدّدة يبنى عليها الالتزام الحزبي ، ولكن هذا المبدأ لا بد أن يخفي وراءه مشروعاً سياسياً في الغالب أو سلطوياً معيناً يطمح من خلاله لإدارة شؤون الناس . وهذا المشروع السياسي قد يصبح - نتيجة حالة التعصب له - هو المحور والأساس ويصبح هو المبدأ الأساسي ، وأما الأفكار العامة التي كانت تشكل الأساس الأول للحزب فهذه قد تتحول إلى مسألة ثانوية يرتبط بها الفرد بمقدار ما تخدم المشروع السياسي فقط . وهذا ما عنينا به فقدان المبدأ . وقد نشأ عن هذا الوضع الشاذ (ترك المبدأ الأساسي لخدمة المشروع السياسي) ملاحظات عدة :

- أ - الإرتباط بالمبدأ تكتيكي وليس استراتيجياً ، وأما الارتباط بالمشروع

السياسي فقد يغدو في حالات كثيرة استراتيجياً وليس تكتيكياً ، والحال أن العكس هو الذي ينبغي أن يكون الأصح .

ـ ب ـ الارتباط بالمبدأ عاطفي وليس فكرياً ، وهذا يعني أن الناحية العاطفية والمزاجية هي التي سوف تتحكم بعلاقات الأفراد ، وهذا سوف يؤدي إلى محق القاعدة الأساسية الاسلامية التي تتحكم بهذه العلاقات وهي : أحب في الله وأبغض في الله ، فإن ميزان الإرتباط بالافراد إنما هو إخلاصهم لله وأحكامه لا للحزب وإن حاول البعض تصوير المسألة بأن الاخلاص للحزب إنما هو إخلاص لله ، ولكن هذا القول يجانب الحقيقة ويبتعد عنها . وهكذا تصبح هذه العاطفة الحزبية هي الميزان لدى المحازب وهذه لا تختلف عما يسمّى في أخلاقنا الاسلامية باتباع الهوى المذموم رسالياً .

ـ ج ـ من الملاحظ لدى الشخصية الحزبية اهتمامها بنجاح الحزب أولاً لإنجاح القضية الأساسية ، وهذا ما يسمّى في عرف المحازبين بخدمة الخط والإطار ومحاولة انجاحه كيفما كان ، بل إن أي نجاح للقضية الأساسية ينبغي في عرف المحازب أن ينعكس لخدمة صيغته الإطارية المعينة . إننا لا نريد أن نبخس أو أن نقلّل من نجاحات بعض الأحزاب ولكننا نأخذ عليها إخلاصها للصيغة أكثر من المبدأ . وقد تلتقي هذه النقطة مع الحالة الخامسة الآتية ضمن خصائص الشخصية الحزبية .

ـ د ـ نتيجة فقدان المبدأ ـ أو إهماله ـ والإخلاص للمشروع السياسي ، فقد نشأت لدى بعض هذه الأحزاب والحركات الإسلامية وفي سبيل إنجاح مشروعها فكرة تطبيق القاعدة المعروفة : الغاية تبرّر الوسيلة . وهذا سوف يؤدّي إلى استخدام وسائل غير لائقة شرعاً أو أخلاقياً فأثّرت على نظافة الاطار ونصاعته وشوّهت سمعته وحاول بعض المشبوهين ممن لا يعتقد بالاسلام أو لا يعبأ به أن يعكس ذلك بكل أسف أحياناً على الاسلام كرسالة بدعوى ارتباط هذه الصيغة المعينة أو تلك بها .

رابعاً : انعدام الشخصية لدى المحازب إذ يصبح الحزب كقيادة وفكرة هو كل شيء عنده ، وهذا يستدعي على العموم تلقي المعلومات والأوامر منه في

الغالب دون مناقشة أو اعتراض في مجال التلقي .

وأما في مجال التنفيذ فقد يتم ذلك ولو كان على خلاف الحكم الشرعي ، وهذا ما سوف ينتج عنه غالباً تأويل الحكم الشرعي لمصلحة الحزب أو المشروع بحث يغدو الحكم كما قلنا مطاطاً قابلاً للتطبيق على الشيء ونقيضه . وهذا سوف يؤدي بالطبع إلى مسخ الإسلام وأحكامه وجعل هذه الأخيرة في مصلحة الخط لا أن يكون الخط في مصلحة الاسلام .

خامساً : الاهتمام بالحالة الإعلامية عند المحازبين والدعوة إلى الحزب من خلال كثرة الشعارات واللافتات والتي هي غالباً ما تذيّل بتوقيع الحزب أو الجهة لإراءَة الناس مدى النشاط والإهتمام بالقضية المعينة . وهكذا إقامة المهرجانات والاحتفالات والدعوة إلى الإضرابات والمظاهرات ، كل هذا بهدف تأثيره على حماسة الجماهير والمبادرة إلى التأييد وتمجيد الحزب . ويلاحظ أن هذه الحالة الدعائية تتضمّن غالباً أمرين :

ـ أ ـ ذكر الانتصارات والإنجازات دون الإشارة إلى الهزائم والتجارب المرّة بحجة أن ذلك قد يؤثر على معنويات المنتسبين ، بينما المهم هو إعلاء معنوياتهم ، وهذه طريقة تختلف عن طريقة القرآن الكريم الذي يذكر الكثير من الهزائم التي مني بها الرساليون (أحد ـ حنين ـ تجارب الأنبياء السابقين الخ . . .) لكي يأخذ العبرة والدروس منها والإتعاظ بتلك التجارب .

ـ ب ـ ذم الآخرين وبيان مفاسدهم ومخازيهم وعيوبهم وهزائمهم والشماتة بهم ليكون ذلك مدعاة لإبتعاد الناس عنهم وعن أطروحاتهم السياسية والفكرية .

سادساً : الاهتمام بالتعبئة السياسية للمحازبين أكثر من التعبئة التربوية والثقافية ، وذلك لأن المسألة السياسية هي الأهم بنظر الإطار ، ولأن مسألة التربية والثقافة تحتاج إلى وقت كبير ويمكن التفرّغ لها بعد الإنتصار السياسي واستلام زمام الأمور . وقد نتج عن هذا أن بقي المحازب على كثير من جهله الذي كان يلازمه قبل حالة دخوله الحزب أو التنظيم وبقيت تسيّره كثير من العقد والعادات والأخطاء التي كانت ترافقه سابقاً . وهذا ما أدّى بالناس إلى حمل انطباع سيء عن الفرد المسلم قد ينجر بفعل بعض الحاقدين على الاسلام نفسه .

إن التركيز على التحليلات السياسية وتكثيرها سوف يحوّل المحازبين إلى مجتهدين في السياسة ولكنهم أميّون في الثقافة الإسلامية وهذا خطأ ليس بالسهل تقبّله .



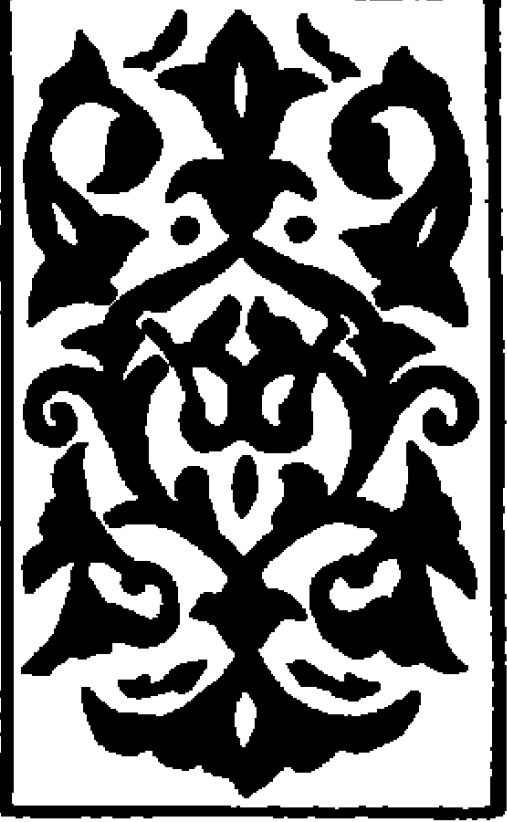
تلك هي أهم الخصائص التي ترتكز عليها شخصية الانسان المحازب بشكل عام . ولم نقصد من سردها شيئا من التجنّي ، وإنما حاولنا أن نكون موضوعيين في تقييمها ونقدها وبيان أوجه الخير والسوء فيها بهدف واحد هو معالجة هذ الظاهرة التي قد تطغى على الهدف الإسلامي الكبير وتعرّضه لما لا تحمد عقباه . إن الحفاظ على الهدف ونشر الاسلام بين الناس وفي جميع ميادينهم الحياتية المختلفة هو الذي جعلنا نتناول هذه الظاهرة بشيء من التفصيل أو ـ ربما يقول البعض ـ بشيء من القسوة ، ولكن عذرنا هو غيرتنا على الشخصية الإسلامية ومحاولة أن يكون نقدنا لها موضوعياً لا مزاجياً أو من خلال عقد معينة .

نحن لا ننكر من حيث التصور أهمية مخاطبة الجماهير ولا ننكر أهمية تنظيم قدرات الناس ضمن أحزاب أو تنظيمات إذا كان ذلك أقرب إلى النجاح من أي أسلوب آخر ، ولكن ذلك لا يمكن أن يكون على حساب الشخصية الاسلامية المتميّزة عن غيرها . ومعنى ذلك أنه ليست لدينا حالة عداء مسبقة مع هذه الأطروحة الحزبية أو تلك ما دامت تلتقي ـ نظرياً ـ أفكارها مع أفكار الاسلام ولكننا رأينا ـ عملياً ـ أن التصور الإطاري قد يتخذ منحًى بينما التطبيق يتّخذ منحًى آخر . ولذا ركّزنا على نقد الشخصية الحزبية لأن صحة هذه الأخيرة أو خطأها يعود إلى مدى اقترابها من الاسلام أو عدمه .

صحيح أن الفكرة الحزبية ليست حديثة عهد في المجتمع الإسلامي ، ولكن تطورها وتأثر أكثرها بأحزاب الشرق أو الغرب كان له إنعكاس خطير على شخصية الفرد المسلم وهذا هو سر خطورتها .

أما كيف نصلح هذا الخلل والخطأ فذلك سوف نبيّنه في لقائنا القادم إن شاء الله تعالى .

والحمد لله رب العالمين .



حق الكرامة الانسانية

بقلم الاستاذ محمد تقي الجعفري

جاء في القسم الثاني من « مقدمة النشرة الإعلامية العالمية لحقوق الإنسان من وجهة نظر الإسلام » « حق الكرامة الإنسانية » ، مع العناية والتنويه بالآيات والروايات حول هذا الموضوع .

حتى ندرك معنى « حق الحياة » علينا أولاً أن نفهم معنى الحياة . وحتى نعرف « حق الكرامة » كذلك لا بد لنا أولاً من معرفة معنى الكرامة نفسها . والكرامة : هي الشرف والعزة وقيمة الوجود ، التي تحقق الإحترام للإنسان الموجود . ولها معان لغوية أخرى تتناسب وتركيبها في الجملة المركبة ، ويمكن إستنباطها منها ، مثل : العظمة والجهد ، السخاء، الأصالة ، بلوغ المراد ، الإحسان ، العطاء والهبة ، الجود ، تملك عظمة الإنسان ، الإحترام ، التوقير (انظر هذه المعاني في « لغت نامه » تأليف دهخدا) . والمعنى الذي يناسب ما نذهب إليه في بحثنا هو « الشرف »[1] . والعزة والتوقير وقيمة الوجود . فعلى هذا فإن معنى الكرامة الإنسانية أن الإنسان الموجود ذو شرف وعزة وتوقير وتقدير .

١ ـ ومن أجل إثبات هذا الشرف والكرامة في النوع الإنساني أثبتتها بعض الآيات القرآنية ، ولعل أكثر هذه الآيات توضيحاً قوله تعالى : ﴿ **ولقد كرّمنا بني آدم وحَمَلناهم في البرِّ والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضّلناهم على كثيرٍ ممن خلقنا تفضيلاً** ﴾ [الآية : ٧٠/الاسراء : ١٧] .

فإذا أردنا إثبات الشرف والإعتبار الإنساني عن طريق جملة « كرّمنا » نقول إنّ الله تعالى خلق لأبناء آدم جملة من الموجودات الشريفة المعتبرة ، منها السير

في البر والبحر ، وما يلقونه من طعام طيب نـظيف وشراب وغيـر ذلك . ولا بـد لنا من إدراك كل من هذه الأنواع لبيان الكرامة والشـرف ، كما لا بـد لنا من قبـولها . ومعنى هـذا أن الله تفضل على الإنسان بالكرامة والإنسـانية ورفـع من صفاتـه ومن مقامه . وإن قلنا إن عامل الكرامـة واعتبار قيمـة الإنسان هـو ما ورد في هـذه الآية الشريفة ظهر لنا إشكال ؛ ذلك أن التكريم والتشريف في الآيـة الشريفـة جاء مـادياً ولا يستـوجب القيمـة الـذاتيـة المـوجب ثبـوت الحق التي تفـرض على الآخـرين إعتبارها . فعلينا هنا ، لإثبات الكرامة للإنسـان التي توجب إظهـار حقه وتقـديره ، أن نتدبَّر العقل وآيات أخرى من القرآن المجيد التي من شأنهـا أن تثبت الإمتيازات العالية التي يتحلى بها النوع الإنساني ، كالفكـر ، والعقل ، والإستعـداد ، وكمال الوجود والوجدان والحسّ ، إضـافة إلى اللذائـذ والفداء في طـريق القيم الإنسانيـة السامية وغيرها مما يحقق هذه القيمة .

وهذه المسألة حول تفضيل الإنسان مطروحة على بسـاط البحث . أي أننا لا بد لنا أولاً أن نقبل التقدير للإنسان ، ومن ثم نعترف بـالتفضيل والكـرامة والشـرف في وجوده .

ومن ناحية أخرى ، فمع أن أكثر أبناء آدم ذوو قـوى واستعدادات وامتيـازات فإنهم ينحرفون عن مراعاة الحقوق الإلهية والإنسانيـة ويقصرون بهمـا ، مما جعـل أغلبهم يُدعون : ظَلومين ، جَهـولين ، بخلاء ، هلوعين ، ضعـافاً . معلوم أن الله تعـالى حقق لـلإنسـان القيمـة والكـرامـة والشـرف . أي أن الله أثبت القـوى والإستعدادات للإنسان ووضعه في مقام الإعتبار والكرامة والحيثيـة ، ولا يعني هذا أن الإنسان تملَّك الشرف الـذاتي وكرامـة الوجـود على كل حـال ومع كـل الشروط . وإذا مـا تبع الإنسان جشعه وأنانيته وهواه ، ووجَّه تلك القوى والإستعدادات لتحقيق أهدافه الدنيئة وخصَّها لمآربه الذاتية فإنه ـ حتماً ـ لا يستحق الكرامة والشـرف والإحترام ، بل إنه يعدُّ مجرماً بحق الإنسانية ، ويتوجب عقابه لأنـه أهان حـرية الإنسـان الآخر وهضم حقوق حياته وكرامته .

٢ ـ يـروي محمد بن جعفـر العقبي أن أميـر المؤمنين (ع) قـال في إحـدى خطبه : « أيها الناس إن آدم لم يلد عبداً ولا أمةً ، وإن الناس كلهم أحرار . ولكن الله خـوَّل بعضكم بعضاً ؛ فمن كـان لـه بـلاء فصبـر في الخيـر فـلا يمنّ بـه على

الله »[٢] . ولم تكتف هذه الخطبة بنفي أصل العبودية في الإسلام ، بل أكدت كرامة الناس جميعاً وحريتهم وتحرُّرهم . وفي الآية : ٧/من سورة الممتحنة قال تعالى : ﴿ لا ينهاكمُ الله عن الذين لم يُقاتلوكم في الدين ولم يُخرجوكم من ديارِكم أن تَبَرُّوهُم وتُقْسطوا إليهم ﴾ .

٣ ـ ذكر أمير المؤمنين (ع) جملة لمالك الأشتر فغدت دستوراً ، ودلَّت على وجوب الكرامة والشرف . قال : « وأشعر قلبك الرحمة للرعية ولا تكونَنَّ عليهم سبعاً ضارياً تغتنم أكلهم . فإنهم صنفان : إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق يا مالك ! » . يتضح من هذه الجملة المباركة أن حق الكرامة عند الناس أعلى مقاماً من حق الحياة . وخلاصة الكلام أن هذه الأمور لا يعني أنها لا تحتمل السقوط والزوال ، فإن هذا الحق مشروط بالإقبال السليم على كل القوى والإستعدادت والأبعاد الثابتة ، لأنها موجودة في الإنسان . حتى إنه إذا لم يسيء الإستفادة ولم يلحق الضرر بنفسه وبالأخرين يظل التمتع بحق الكرامة نسبياً .

٤ ـ يروي المرحوم القمي المحدث في كتابه (سفينة البحار : ٢/٥٤ و ٥٥)خبراً عن الكرامة الإنسانية ، فيقول : « عن الحسين بن خالد قال : قلتُ للرضا عليه السلام : يابن رسول الله ، إن الناس يروون أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال : إن الله خلق آدم على صورته فهل هذه الرواية صحيحة ؟ . فقال : قاتلهم الله ، لقد حذفوا أول الحديث . إن رسول الله صلى الله عليه وآله مرَّ برجلين يتسابان ، فسمع أحدهما يقول لصاحبه : قبَّح الله وجهك ووجه من يشبهك . فقال : يا عبد الله ، لا تقل هذا لأخيك ، فإن الله عز وجل خلق آدم على صورته[٣] » . يلاحظ أن تشابه وجه الإنسان بوجه آدم أبي البشر (ع) حقيقة لا شك فيها عند الناس جميعاً ، وهذا يؤكد ثبوت الكرامة لديهم .

٥ ـ قال أمير المؤمنين في (نهج البلاغة : ج ٢ ، رقم ٤٧) من وصيته لولديه العزيزين حين ضربه إبن ملجم المرادي (أشقى أشقياء التاريخ) : يا ولديَّ ، إن اقتصصتم لي من ابن ملجم فلا تُمثلوا به بعد القصاص ، لأنني سمعت عن رسول الله : إياكم والتمثيل ولو بكلب مؤذٍ (أو كما قال) . والتمثيل عبارة عن قطع عضو أو أكثر للإنسان الميت أو قبل موته ، وهذا العمل إهانة له .

يتضح من هذا الحكم القطعي أن كرامة الإنسان ، من وجهة نظر الإسلام ، حتى بعد موته أو قتله (وذلك بعد إنزال القصاص به) ثابتة ، ولا يحق لأي أحد أن يُنزل الإهانة بالإنسان .

٦ - روى مسعدةُ بن صدقة عن الإمام الصادق أن أمير المؤمنين أرسل إلى أحدهم خمسة أوساق (الوسق يعادل ٦٠ صاعاً تقريباً ، وكل صاع يساوي ٣ كغ تقريباً) ، وكان ذلك الرجل من الأجواد الكرماء ، وما كان يقبل شيئاً من أمير المؤمنين أو من غيره . فقال أحد الحاضرين لأمير المؤمنين : أقسمُ بالله أن فلاناً لم يسألك ، وكان يكفيه وسق واحد عوضاً عن الخمسة . فقال (ع) : لا أكثر الله أمثالك بين المسلمين ، أنا أعطي وأنت تضنُّ ، أقسم بالله ، إن أنا لم أعطهِ ما كان يأمله مني (شخصاً أو بيت المال) بعد أن يسألني أكون بذلك ما أعطيته إلا الذي أخذته منه ، لأنني أكون في هذه الحال أرقتُ ماء وجهه في معرض الإعطاء (أي أنني أكون مضطراً أن أريق ماء وجهه في مقابل خمسة أوساق تمر) ذلك الوجه الذي يُغبر أثناء عبادة ربي وربه (أو كما قال) . وهل نحتاج إلى إثبات كرامة الإنسان وشرفه أكثر من هذا ؟

ونختم البحث بقولنا : إن كنا نتلقى الحياة على أنها ظاهرة طبيعية ، ولم نستطع تحقيق ميزة واحدة فوق هذه الظاهرة كي نثبت كفاءتها فلن نستطيع إثبات حق الحياة الواجب مراعاته . كما أننا لا نتمكن - من أجل الحياة - من مراعاة الكرامة لجميع الخلق .

إذا لم يراعِ فرد - أو جماعة - حق كرامة الآخرين ، فهل يتمكن من التمتع بحق كرامته ؟

قد يعترض أحدهم فيقول : إن جواب نفي هذه المسألة واضح ، ولا ضرورة لعرضها أصلاً . لا بد لهؤلاء من أن يقدِّروا أن هذه المسألة - كما ذكرنا - ليست سهلة ، وأن جوابها نعم أو لا . ذلك أن لها أبعاداً وجهاتٍ تعترضنا بالإضافة إلى قضايا أخرى . ومع أننا ألقينا نظرة على هذا الموضوع بشكل مجمل في القسم الأول من البحث فإننا نرى ضرورة الآن أن نتوسع قليلاً ونوليهُ عناية خاصة . نتذكر أن عدم مراعاة حق الكرامة والإحترام الذاتي والشرف وقيمة الوجود للناس ليست

ناجمة عن علة واحدة . ولهذا فإن جواب هذه المسألة منوط بتعيين علة إهانة الناس الآخرين وإحتقارهم .

١ ـ إن كانت علة عدم الإعتقاد بكرامة الناس أو عدم مراعاتها ناشئة عن الهوى والرغبة والشهوة الذاتية فإننا نرى لزاماً دراسة علمية للحيوانات بعد أن نُنجز تحقيقاتنا حول هذه الفئة من الناس . لأن هؤلاء ـ كما جاء في القرآن ـ أدنى مرتبة من الحيوانات ، ولا ينبغي ذكرهم علمياً في قائمة الحيوانات . ومع أن الله تعالى أولى الحيوانات عناية خاصة فإن ذكر هؤلاء الناس في قائمة الحيوانات يعدُّ إهانة للحيوانات نفسها ﴿ أولئك كالأنعام بل هم أضلُّ ﴾[الآية :١٧٩/الأعراف : ٧] .

٢ ـ إذا كانت علة عدم مراعاة حق كرامة الناس الآخرين ناجمة عن جهل بمعنى الإنسان وشؤونه وقيمه التي تنشأ عنها الكرامة والشرف والوجود الذاتي فإن هذا الجهل بسيط (هو لا يعرف الإنسان ولا شؤونه ولا تقديره ، ويعلم أنه جاهل ولهذا فإنه لا يقاوم الجهل) فإن تكليف مثل هذا الإنسان باحترام كرامة الإنسان ساقطة عنه ، أو أنه لم يبلغ مرحلة العمل في هذا الميدان ، لأن العلم شرط التكليف أو شرط العمل به . ولا شك أن ادعاء مثل هذا الجهل من قبل أناس ذوي درجة من التعقل والوجدان في مجتمع يمتلك ثقافة إنسانية بعيد جداً عن الواقع ، لأن كل إنسان عاقل ووجداني يحسُّ بألم الإحتقار والإهانة حول شخصيته كثيراً . وقد تبلغ درجة ألمه حدّاً يقطِّع لبّة قميصه ، وقد يفدي روحه ثأراً إنتقاماً لإهانته . على أن مثل هذا النوع من الجهل لا يؤدي إلى سقوط حق الكرامة الإنسانية ، ما لم يُسيء مراعاة مثل هذا الحق .

٣ ـ وإن كان عدم مراعاة حق الكرامة الإنسانية وشرفها لديه ناجماً عن جهل مركب ، بحيث انه يعتقد بخطأ معرفة الإنسان وتقدير مقامه وكرامته وشرفه ، ويستمر على خطئه ، ويرى أن الإنسان حيوان بطبعه ، يسعى إلى الإنتفاع بقواه واستعداداته لنفسه بشكل خاص (كما يرى هوبس وميكيافيلي) ، ويؤمن بأن ما توصل إليه صحيح مائة بالمائة ، وبأن الآخرين على خطأ !! فهو على هذا يجهل ويجهل أنه جاهل .

ولا شك أن الجهل المركب قد يكون مستنداً إلى القصور ، لكن مثل هذا الأمر قد يكون موجوداً لدى أصحاب العقول البدائية ، وليس لدى أصحاب العقول

المتفتحة القادرة على تقويم الحقائق الإنسانية الذين درسوا عقيدتهم ونظراتهم. ولهذا فإن مثل هذا النوع من الجهلاء ممّن يحملون عقولاً كبيرة، يستطيعون بها أن يتملكوا القدرة ومعرفة الحقائق الإنسانية بشتى أبعادها يُستبعد أن ينحرفوا كل هذا الإنحراف. بل قد يمرون بمراحل يفقدون فيها بصيرتهم. وهؤلاء يخطئون - أولاً - في تفسير كرامتهم وشرفهم واعتبارهم ومن ثم يفقدونها، وبعد ذلك لا يحسنون التقدير بالناس الآخرين.

تُرى ألا يحسون بتأنيب الضمير في عدائهم للناس؟ وهم إن لم يحسوا بالعذاب النفسي والقلق الذاتي فإنهم سيفقدون حتماً تلك الحقائق المعتبرة وسيتنازلون عن كرامة النفس والشرف والتقدير. أليس نظرُ مثل هذه الفئة المريضة وحكمها (الذي ابتلى البشرية بمرض الإنعزال عن الإنسان، الذي يقود إلى مرض آخر اسمه نابع منه وهو الإنعزالية) صحيحاً مثل نظر المجانين وحكمهم حول العقل ونفيه عن الناس؟

الحياة اليوم لا تتابع الناس أصلاً وقانوناً؛ فهي من ناحيةٍ تُحمل على العلوم الإنسانية في الجامعات، والتي تسجل أن: العامل المحرك الأساسي للإنسان في جميع شؤونه وكيفية حياته إنما هو الغريزة الجنسية! وجميع الحيوانات تشبع غريزتها تبعاً لقانون معين، ولكن ليس شرطاً أن يوجد قانون معين لإشباعها عند الإنسان (وكل من خالف هذه النظرية في نظر أصحابها فهو معادٍ للعلم!) لا يمتلك وجداناً أصيلاً، ولا يمتلك من القدرات شيئاً سوى نتيجة الأمر والنهي التي تنمو مع الطفل وفي المرحلة الأولى من الشباب! (وكل من خالف هذه النظرية معادٍ للعلم أيضاً!). إن كل الفكر، والإكتشافات، والإحساسات الفنية والعلمية، والفلسفية، والقضائية، والإدارية، والعسكرية، والأدبية، والسياسية، وكذلك جميع التصورات والإرادات والتخيلات البشرية تابعة للجريانات المنعكسة الشرطية وغير المنعكسة الشرطية أو الشرطية غير المنعكسة! (وكل من خالف هذه النظرية مُعادٍ للعلم!).

السنّة الأزلية والأبدية لعالم ذوي الروح، التي لا يجوز لأقل التفاسير والمقاومات أن تتم مقابلها، تستند إلى الإنتخاب الطبيعي، وإلى غلبة القوي على الضعيف! (وكل من خالف هذه النظرية معادٍ للعلم!). كل الحركات

والسكنات العضوية والفكرية البشرية مبنية على أساس المنفعة ! (وكل من خالف هذه النظرية معاد للعلم !) .

للتخلص من النتائج المرفوضة للتصاعد الهندسي لزيادة عدد السكان ، والتصاعد الحسابي لمواد المعيشة ـ وهو رأي مالتوس ـ يمكن تلافيها إما بالحروب المدمرة أو بارتكاب الأعمال القبيحة ، وذلك للإقلال من أفراد الجنس البشري ! (وكل من خالف هذه النظرية معادٍ للعلم !) . وختاماً إنه من أجل إدارة الجنس البشري ليس هناك نظرية إلا نظرية ميكيافيلي ! (وكل من خالف هذه النظرية معاد للعلم !)[٤] .

كلنا يعلم أن حشو العلوم الإنسانية بأمثال ما نوَّهنا إليه أكان إغراء أو تكبراً أو ادعاء إنما هو مملوء من الظاهر خالٍ من الداخل ، ولكن من جهة أخرى موافق على الكرامة والشرف والإعتبار والإحترام الذاتي للبشر المبنية على وضع المنشورات العالمية لحقوق الإنسان ! تُرى ألم يلاحظ المفكرون المعاصرون هذا التناقض ؟ ولكن لما كانت القدرة العاملة التي يعتبرونها وسيلة لمنافعهم الشخصية فإنهم ينجذبون أكثر نحو التناقض والتضاد حول الناس لمآربهم ، لذا نراهم يعمدون إلى إفناء جميع الواقعيات جملةً (والخلاصة إنهم يتعاسون عن كل شيء لمصالحهم) .

الهوامش

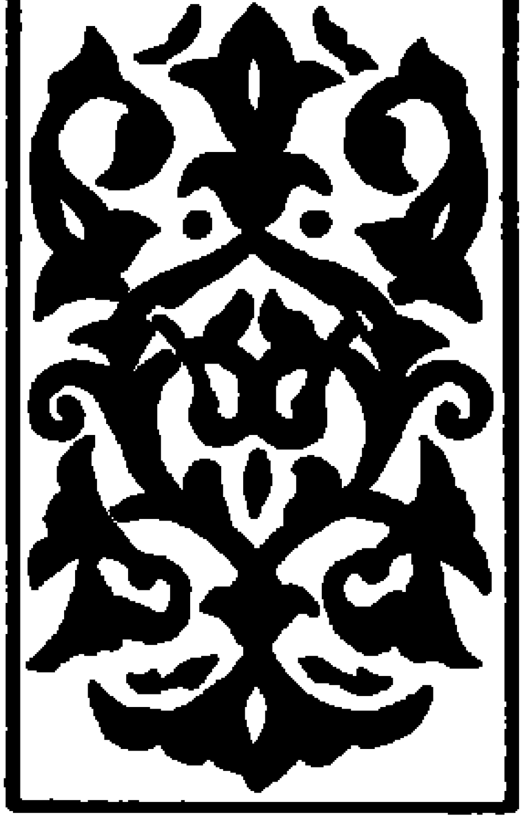
---

(١) لقد اعتمد كثيراً على النشرة العالمية لحقوق الإنسان على هذا الحق . والباعث على ظهور هذه النشرة ، جاء في المقدمة : تتشكل بناء على معرفة أن جميع أعضاء الأسرة البشرية واحد ، وانتقالهم المرفوض أساس الحرية والصلح في العالم . لما آل عدم المعرفة والإحتقار إلى الأعمال الوحشية ، والتي أكرهت الروح البشرية على العصيان . ولما كان تقدم الدنيا والناس يفتقرون إلى الحرية لبيان عقيدتهم ويخشون الفقر والفاقة فقد تشكلت بأسمى الآمال البشرية . . ؟ . وبما كان الناس في الأمم المتحدة يؤمنون بالحقوق الأساسية للبشر ومقام الإنسان وتساوي الحقوق بين الرجل والمرأة ، فقد أعلنت ذلك في نشرتها . وبالنظر إلى أن الدول ، وقد غدت أعضاء متعهدة بالإشتراك مع هيئة الأمم المتحدة أن تؤمن باحترام العالم ، والرعاية الواقعية لحقوق البشر ، والحريات الأساسية . . (النشرة العالمية لحقوق الإنسان ـ المقدمة) .

(٢) الوافي ـ ملا محسن فيض : ١٤/ ٢٠ .

(٣) يتضح من هذه الرواية أن تفسير « خلق الله آدم على صورته » غير صحيح ، والعقل يثبت ذلك .

(٤) إنه سبعة سيوف قاطعة سُلمت إلى خمسة مليارات من الزنوج .



المعجزة العددية لأهل البيت ع

بقلم الأستاذ لبيب بيضون

بني الإسلام على أصلين : التوحيد والنبوة ، وقام الدين على سيفين : سيف حمزة وسيف علي (ع) .

كتب على الأول : لا إله إلا الله .

وكتب على الثاني : محمد رسول الله .

وكما كان في السيفين صور من الإعجاز ، كان في الشعارين كثير من الإعجاز . فأما الإعجاز في المعنى فليس على أحد يخفى ، وأما الإعجاز في المبنى فمن يستطيع أن يلاحظ في الشعارين شيئاً من الإعجاز الحرفي والإعجاز العددي ، أي الإعجاز من حيث الحروف وعددها ؟ .

أولاً : ألا تلاحظون معي أن الشعارين جميعاً مؤلفان من الحروف الخالية من النقط ، وهي بعد إسقاط المتكرر منها تجمع في الجملة : (حمد الله سور) . والحروف غير المنقوطة في اللغة العربية نصف الحروف الهجائية ١٤ ، إذ أن نصف الحروف منقوط ونصفها بدون نقط .

ثانياً : ثم ألا تلاحظون أن الشعار الأول الذي هو شعار التوحيد (لا إله إلا الله) مؤلف من ثلاثة حروف متكررة فقط هي الألف واللام والهاء ، ومجموعها (إله) .

ثالثاً : ثم ألا تلاحظون إلى هذا التوازن بين الشعارين في عدد الحروف ؟ فالشعار الأول مؤلف من ١٢ حرفاً (لا إله إلا الله) والشعار الثاني مؤلف من ١٢

حرفاً (محمد رسول الله) . إنهما متعادلان في عدد الحروف شأن تعادلهما في الأهمية ، فلولا محمد ما عرفنا الله ، ولولا الله ما عرفنا محمداً . ثم بماذا يذكّرنا هذا العدد المبارك (١٢) انه عدد الأئمة وعدد الأسباط وعدد العيون التي انفجرت لموسى (ع) حين ضرب الحجر ، وعدد الأشهر وعدد الأبراج .. فالأبراج في السماء المحيطة بنا ، هي على عدد الشهور في الزمن الذي يحتوينا ، وهي على عدد الأئمة الذين نهتدي بهم . وما ذلك إلا لأن الحقيقة واحدة في عقيدة التوحيد ، وهي أن كل ما في عالم الأحياء متقابل مع ما في عالم الزمن متقابل مع ما في عالم الأجرام ، لأن الخالق واحد ، والواحد أصل كل شيء .

وإذا أضفنا إلى عدد أشهر السنة عدد أيام الأسبوع ١٢ + ٧ = ١٩ كان معنا العدد السحري ١٩ . وهو مطابق لمجموع حروف أصحاب الكساء الخمسة : محمد علي فاطمة حسن حسين وهو ١٩ ، ومطابق لعدد حروف آية البسملة(بسم الله الرحمٰن الرحيم) . البسملة التي حازت شرف كل القرآن كما حاز أهل البيت شرف كل الوجود .

هذه لمعة يسيرة عن الترابط العددي بين أجزاء الكون في مظلة إلّه التوحيد ، هذا الترابط الذي نشهد أصداءه أيضاً في مظلة القرآن الكريم في معجزة الـ ١٩ ، التي تتشعب في سوره تشعّب جذور الشجرة في الأرض .

وإضافة لهذه المعجزة العددية فقد حوى القرآن دلالات عددية فائقة الدلالة رائعة النتيجة . أعني من حيث تكرار كلمة من كلماته في كل أنحاء القرآن .

فعلى سبيل المثال تلك الموازنة بين العديد من المعاني ، وهو ما نسميه (المقابلات العددية) . فقد ذكر الشيء وضده بنفس التكرار :

الدنيا	١١٥ مرة	الآخرة	١١٥
الملائكة	٨٨	الشياطين	٨٨
الحر	٤	البرد	٤
السيئات	١٨٠	الصالحات	١٨٠
الرحمٰن	٥٧	الرحيم	٥٧ × ٢
العسر	١٢	اليسر	١٢ × ٣

دالة على أن اليسر يغلب العسر ثلاث مرات ، وعلى أن الله رحيم بالمؤمنين خاصة إضافة إلى رحمانيته بكل المخلوقات أجمعين .

ومن أجمل الإعجازات العددية في القرآن أن لفظ (الشهر) تكرر ١٢ مرة في القرآن أي بعدد شهور السنة ، بينما تكرر لفظ (اليوم) ٣٦٥ مرة أي بعدد أيام السنة الشمسية .

فهل هذه‌الأعداد كلها وردت بالصدفة ، أم أنها تهدف إلى دلالات بعيدة الغور عميقة الأثر ؟ .

القرآن معجزة دائمة :

وفي الواقع أن لكل نبي معجزة تلائم المرحلة الحضارية التي نزلت فيها رسالته ، والناحية التي برع فيها قومه . . فقوم موسى (ع) برعوا بالسحر فجاءت عصا موسى تبطل سحرهم . وقوم عيسى (ع) كانوا بارعين في الطب فجاءت معجزته باحياء الموتى . وكذلك جاءت معجزة نبينا محمد (ص) موافقة لقومه الذين برعوا في الأدب والفصاحة وضروب البيان ، فكان القرآن الكريم قمة الفصاحة والأدب والبيان .

ولما كان سيدنا محمد (ص) هو خاتم النبيين ، ومن المفروض أن تكون معجزته أبدية مستمرة ، يشهدها كل جيل من أجيال البشر القادمة ، منذ بعثته وحتى قيام القيامة ، كان لا بد أن تكون معجزته في القرآن ليست ذات وجه واحد ، بل ذات وجوه متعددة ، تتبدى مع مرور الزمن وتظهر مع تقادم الأيام .

ففي الجيل الذي نزل فيه القرآن كانت المعجزة البلاغية للقرآن . ومع تقدم الزمن ظهر الإعجاز العلمي ، فقد أثبت القرآن العديد من الحقائق العلمية التي اكتشفت بعده بكثير ، مثل كروية الأرض ودورانها حول نفسها ، وجريان الشمس نحو نقطة معينة .

وكما شهد بنو إسرائيل معجزة السحر ، وكما شهد الحواريون معجزة إحياء الموتى بأعينهم ، فإن القرآن يقدم لنا اليوم في هذا العصر المادي معجزة كبيرة للقرآن نراها بأعيننا ، ولأول مرة في تاريخ البشرية .

هـذه المعجزة المـادية العـظيمة هي المعجـزة الـ(١٩) التي تنطلق من آيـة البسملة في القـرآن كما تنـطلق من العترة الـطاهرة ، فكـلاهما ١٩ حـرفـاً ، فهمـا متطابقان في عـدد حروفهمـا بعد تـطابقهما في فضلهمـا ودوامهما ، وكـونهما معـاً السبيل الوحيد للنجاة والحفظ من الأخـطار والمحن . فالقـرآن كتاب الله الصـامت وأهل البيت كتاب الله الناطق ، ولا يُنتفع بالصامت بدون وجود الناطق . لذلك كان أهل البيت عدل القرآن ، وإنهما كما قال نبينـا (ص) لن يفترقـا حتى يردا حـوض رسول الله يوم القيام .

القرآن والعترة :

لا يخفى أن بين القرآن الكريم والعتـرة المطهـرة علاقـة شديـدة . وذلك أن عترة الرسـول (ص) هم الذين بعلومهم يجعلون القـرآن ينطق بـالحق . وأن قيمة العتـرة النبويـة لا تقل عن قيمـة القرآن ، لأن القـرآن يحتـاج إلى من يفسـره ويبين معانيه الغامضة ، وبدون ذلك يبقى غامضاً مبهماً . ولذلك قال الإمام علي (ع) : « هذا القرآن ، إنما هو خط مسطور بين الدفتين ، لا ينـطق بلسان ، ولا بـدّ له من ترجمان ، وإنما ينطق عنه الرجال » .

وقال (ع) : « إن الله تبارك وتعالى طهّرنا وعصمنا وجعلنا شهداء على خلقه وحججـاً على عبـاده ، وجعلنـا مـع القـرآن وجعـل القـرآن معنـا ، لا نفـارقـه ولا يفارقنا » .

وليس أبيْنَ لهذه العلاقة بين القرآن والعترة من قول النبي (ص) في حـديث الثقلين الـذي روته الخـاصة والعـامة ومنهم التـرمذي وأحمـد بن حنبـل والدارمي وجلال الدين السيوطي والحاكم في المستـدرك ، ومنه قـوله (ص) : « إني تـارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبداً : الثقلين ، كتابَ الله ، وعترتي أهـل بيتي ، وإنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض » .

(أقول) : وكما أن البسملة هي صفوة القرآن وخـلاصته التي حـوت أمهات فضله وأسـراره ، فكذلـك عترة النبي (ص) هـم صفـوة الخلق وجماع فضـل هذه الأمة ومعدن الأسرار .

روي أن جميع ما في الكتب السماوية موجود في القرآن ، وجميع ما في القرآن في الفاتحة ، وجميع ما في الفاتحة في البسملة ، وجميع ما في البسملة في باء البسملة ، وجميع ما في الباء في النقطة التي تحت الباء . يقول الإمام علي (ع) : « وأنا النقطة التي تحت الباء » .

وما زال هذا الرمز العميق مستعصياً على العقول والألباب . وقد حاولت فك رمزه ، فرأيت أن المعنى يحتمل أموراً ثلاثة هي :

١ ـ يقول الإمام علي (ع) : وأنا النقطة التي تحت الباء ، أي أنه كما اجتمعت علوم القرآن والكتب السماوية في هذه النقطة فقد اجتمعت في العلوم كلها .

٢ ـ كما أن الحروف وبالتالي المعاني أصلها النقطة ، فكذلك الإمام (ع) هو نبع العلوم وأصل المعارف .

٣ ـ كما أن حرف الباء إذا تجرد من نقطته لم يعد له أي معنى لأنه خرج عن كونه حرفاً ، إذ النقطة هي التي تعطيه مدلوله ومعناه ، فكذلك الإمام علي (ع) فهو الذي يعطي القرآن مدلوله ومعناه ، فهو بالنسبة للقرآن كالنقطة بالنسبة للباء . ولا عجب في ذلك إذا كان النبي (ص) قد بوأه أن يكون باب مدينة علم النبوة دون سواه .

هذا والمقصود بالعترة الطاهرة في زمن النبي (ص) خمسة ـ أشخاص هم أصحاب الكساء ، (محمد ـ علي ـ فاطمة ـ حسن ـ حسين) وهم الذين نزلت فيهم الآية ﴿ **إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا** ﴾ تأكيداً على تطهيرهم من الرجس وعصمتهم من الخطأ . وهم أنفسهم الذين باهل بهم النبي (ص) نصارى نجران وذلك في قوله تعالى : ﴿ **فان حاجّوك من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندعُ أبناءَنا وأبناءَكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ، ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين** ﴾ .

وقد أشرنا إلى التطابق بين عدد حروف البسملة وعدد حروف العترة وهو ١٩ ، مما يدل على أن التعادل بين القرآن والعترة هو تطابق تام حتى في الإعجاز

العددي . وبما أن عدد ١٩ عدد مقدس عند الله وله شأن كبير حتى أن به تُدفع كل الأخطار ، فكما يتحفظ المؤمن بـآية البسملة من الجن والشيـاطين ومن كل مكـروه يعتـرضه ، فكـذلك أن أسمـاء العترة الخمسـة هي أكبر حـرز يقي المؤمن من كـل مكروه وخطر .

يؤيـد ذلك مـا تضمنته الـروايات من أن الله سبحـانـه قـد علّم كـل نبي أسمـاء المعصومين الخمسة ليتوسلوا بها في المحن والأخطار ، فكان إذا أصـابهم خطر أو غم يذكرون هذه الأسماء الخمسـة فيكشف مابهم من سـوء . وأصدق بـرهان على ذلك ، قصة اللوح الذي وضعه نـوح (ع) في مقدمـة سفينته ليحميهـا من الأخطار وقد رُسم عليه كف له خمسة أصابع كتب عليهـا أسماء الخمسـة المعصومين (ع) وهو : محمد ـ إيليا ـ فاطما ـ شُبّر ـ شبير . وقد كتب على الكف هـذه الجملة التي توسل بها نوح إلى ربه ليحمي له السفينة من العواصف والأمـواج التي إجتاحتهـا ، فحمـاها ، وهي « يـا إلهي ومعيني ، بلطفك ورحمتـك وبالنفـوس المقـدسـة خُـذْ بيدي ، فإنهم جميعـاً عظمـاء ومكرمـون ومن أجلهم خلق الله هذا العـالم . اللهم ساعدني ببركة أسماءهم ، فأنت الوحيد القادر على هدايتي إلى الحق » .

وقد لاحظت البعثة الروسية التي اكتشفت سفينة نـوح في وادي قاف جنـوب روسيا وشمال غرب ايران ، أن كـل خشب السفينة قـد بلي واندثـر إلا اللوح الذي كتبت عليه هذه الكلمات فما زال متماسكاً ولم يتسوس . وقد كتبت عليـه الكلمات باللغة السامانية التي ترجمهـا المختصون إلى اللغـة الروسيـة ثم إلى الإنكليزيـة ثم إلى العربية .

وأخيـراً أحب أن أنوه إلى أن معجـزة ١٩ ليست من إختـراع الـدكتـور رشـاد خليفـة ، فلقد كان الإمام علي بن أبي طالب (ع) أول من أشار إليها وعلم أسرارها . فلقـد أُثِر عنه (ع) أنه صنع ترساً كبيراً وضع على محيط دائـرته حـروف البسملة في ١٩ بيتـاً ، ووضـع بأزاء كـل بيت إسمـاً من أسمـاء الله الحسنى الـذي يبـدأ بـذلـك الحرف . وكان يضع هذا التـرس في مقدمـة الجيش متقربـاً إلى الله أن ينصره بهـا على الأعداء ، فكان ينصره في كل معاركه ويجري على يديه المعجزات الخارقة .

ما هي معجزة ١٩ :

نلاحظ في القرآن اعجازاً بعيد الغور ، وهو أن بعض السور تبدأ ببعض الحروف ، وإذا جمعنا هذه الحروف وأسقطنا المكرر منها نحصل على الجملة (صراط علي حق نمسكه) . نسمي هذه‌الحروف التي عددها ١٤ بالحروف النورانية ، وهي نصف حروف الهجاء .

وإذا نظرنا إلى آية البسملة نجد أن كل حروفها هي من الحروف النورانية باستثناء حرف الباء الذي له سرّ خاص ، إذ أنه جمع كل الأسرار ، ففيه السر الأعظم .

وقد ذكرنا أن عدد حروف آية البسملة الشريفة ١٩ حرفاً . وهي تتألف بدون الباء من أربعة أسماء لله تعالى ، هي : اسم ـ الله ـ الرحمٰن ـ الرحيم . ومعجزة (١٩) تأتي من أن كل اسم من هذه الأسماء الأربعة إذا أحصينا تكراره في كل القرآن نجد أنه من مكررات الرقم المعجز ١٩ ، أي أنه يقسم على ١٩ بدون باق . وقد أفاد الحاسب الإلكتروني بعد تعليمه القرآن كله بأن تكرار هذه الأسماء الأربعة هو كما يلي :

اسم	١٩
الله	١٤٢ × ١٩ = ٢٦٩٨
الرحمٰن	٣ × ١٩ = ٥٧
الرحيم	٦ × ١٩ = ١١٤

وتكرار (الرحيم) ١١٤ موافق لعدد سور القرآن ، فكأن الله قد تجلى برحمته في القرآن على عدد سور القرآن . فرحمته عامة شاملة لا تغيب عن ذرة واحدة في هذا الوجود .

هذه بداية معجزة ١٩ في القرآن ، وهي معجزة مدهشة تتداخل في كل السور ذات الفواتح بنظم عجيب غريب ، لا مجال لتناوله الآن .

والسؤال الذي يتبادر إلى الأذهان : أية ميزة للعدد ١٩ على كل الأعداد الأخرى ، حتى اختاره الله لهذه المعجزة العددية دون سواه ؟ (أقول) ان هذ

العدد هو أصغر عدد أولي يجمع البداية والنهاية ، أعني بالبداية الواحد وبالنهاية التسعة ، لأن كل الأعداد تتألف من الأرقام التسعة التي بدايتها الواحد ونهايتها التسعة . ونعني بالعدد الأولي العدد الذي لا يقسم إلا على نفسه أو على الواحد .

وإذا أخذنا كلمة (واحد) وهو اسم الله تعالى ، وحسبناه على حساب الحروف نجد أنه (١٩) :

و ا ح د
٦ + ١ + ٨ + ٤ = ١٩

ومبدأ حساب الحروف أن يعبر كل حرف من حروف الهجاء عن عدد وفق ترتيب : ابجد هوز حطي كلمن . . .

من هنا نجد أن الرقم ١٩ يملك خصائص منطلقة من الواحد ، فهو أولي كما أن الله أولي ، وهو يجمع البداية والنهاية كما يجمع الله تعالى البداية والنهاية . لذلك اختاره الله للإعجاز العددي .

الحسين (ع) والإعجاز العددي يوم عاشوراء :

وبما أن هذه المعجزة قائمة وشائعة في القرآن ، فلا بد أن تكون واضحة المعالم عند أعدال القرآن . فلقد ذكرنا ما كان من ترس الإمام علي (ع) الذي كان يحمله معه في الحروب ليدفع عنه كل الأخطار بإذن الله ، وعدد حروف بسملته ١٩ . كما ذكرنا ما كان من لوح نوح (ع) الذي حمله معه في السفينة ليدفع عنه الأهوال والأخطار ، وعدد حروف أسمائه الخمسة ١٩ .

وفي اعتقادي أن من يتابع سيرة كربلاء ويتعمق فيها فلا بدّ له أن يقف على معالم هذه المعجزة العددية البارعة .

وفي تتبعاتي لهذه السيرة وقعت على شاهد رائع منها يتعلق بمعجزة ١٩ .

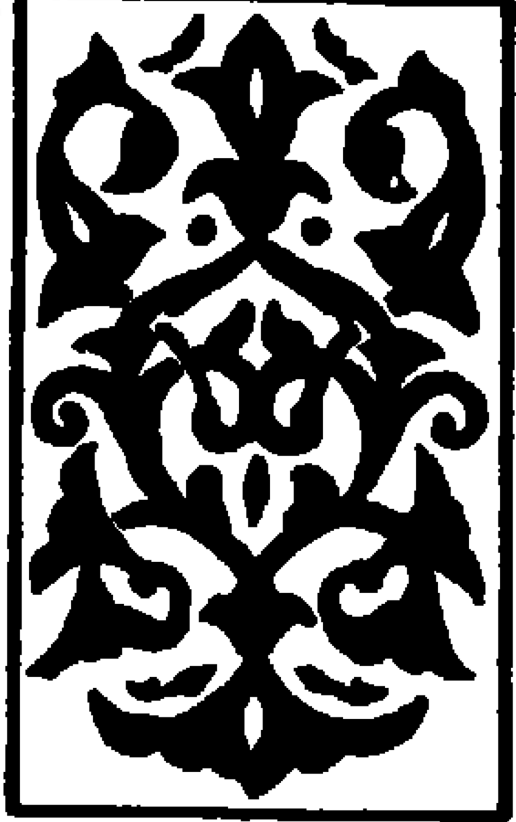
يقول السيد المقرم في مقتله صفحة ٢٤٤ :

لما حال أصحاب ابن سعد بين الحسين (ع) وشريعة الفرات في اليوم السابع من المحرم ، أضر العطش بأصحاب الحسين (ع) ، فأخذ الحسين (ع)

فأساً وخطا وراء خيمة النساء تسع عشـرة خطوة نحـو القبلة ، وحفر فنبعت لـه عين ماء عذب ، فشربوا . ثم غارت العين ولم ير لها أثر .

لقـد كان المـاء في أرض كربـلاء سراً ، في الأرض التي ليس فيهـا مـاء ولا عشب ولا كـلأ ، فكـان لا بـدّ لكشف السـر من معجـزة عـدديـة تجلت في الـ (١٩) . فـالنسـاء يصـرخن من خيمتهن والأطفـال يستنجـدن بعـد أن أضـرّ بهم العطش ، فجاء الحسين (ع) إلى خلف خيمتهم ، وخـطا منها ١٩ خـطوة باتجـاه القبلة التي نتوجه إليها لكشف كل ضيق وضر ، تسع عشرة خطوة لا تزيد خطوة ولا تنقص ، ثم حفر بفأسه الشريف هناك ، فنبعت نبعة من الـزلال ، الذي شـرب منه كل الرجال ، وكل النساء والأطفال . حتى إذا انتهت المعجزة غارت العين كـأن لم يكن شيء .

إنها معجزة (١٩) : رمز البركة ، رمز الماء ، رمز الحيـاة ، رمز الفـرج بعد البلاء ، رمز الصدق والوفاء ، رمز الايمان والفداء .



بهاء الدين العاملي

القسم الرابع — الشيخ جعفر المهاجر

الرحلة

سنتقفي آثار بهاء الدين ، وهو يجوس خلال الديار ، من بلد إلى بلد . معتمدين التسجيلات التي تركها هو في « الكشكول » وغيره ، بالإضافة إلى التسجيلات التي كتبها الذين إلتقى بهم خلال تجواله في مختلف الأقطار . وهي كثيرة وثمينة .

إذن ، وكما سبق منا القول ، فبعيد العشرين من شهر رجب من السنة ٩٩١هـ/ الرابع والعشرين من نيسان ١٥٨٣م ، إنطلق من « اصفهان » . والظاهر أن السبب المعلن لسفره كان « التوجه إلى بيت الله الحرام » حسبما قال هو في الإكتوبة التي سبقت الإشارة إليها . ونلاحظ هنا أننا لم نتلق أي إشارة تقول إنه إستأذن احداً في السفر ، كما فعل ابوه من قبل حينما سافر معلناً السبب نفسه . ربما لأنه لم يكن عليه أن يفعل . وعلى هذا ، فإذا صحّ عندنا أن عدم الذكر هنا دليل كافٍ على عدم الحدوث ، وهو ما نرجحه ، فهذا يصلح دليلاً على أنه لم يكن يشغل إذذاك أي منصب رسمي . أي أنه كان قد ترك منصب مشيخة الإسلام في « هراة » في وقت ما قبل السنة ٩٩١ هـ / ١٥٨٣ م . يؤيد ذلك أنه لم يكترث بأن يؤقت سفره مع الموعد المناسب لإنطلاق الحجيج ، الأمر الذي كان يسمح إعلانه قبولاً أفضل . ولكن الظاهر أنه لم يكن يعاني كبير حرج في هذا الشأن . وعلى هذا رأيناه يرحل معلناً أنه يبتغي الحج قبل الموسم بخمسة أشهر .

الظاهر أيضاً أنه إتخذ سبيله إلى « العراق » . ففي (الكشكول : ١/١٢٤)

مقطوعة شعرية قصيرة تحت عنوان « وله وقد أشرف على مدينة « سرمن رأى » نقتبسها هنا لجمالها :

أســـرع السيـــر أيهـــا الحـــادي إن قلبي إلى الحمى صـــــادي
وإذا مـــــا رأيت من كثب مشهـــدي العسكـــري والهـــادي
فـــالثم الأرض خـــاضعـــاً فلقـــد نلت والله خيـــــر إسعـــــاد
وإذا مـــــا حللت نـــــاديهم يـــــاسقـــاه الإلـــه من نـــادي
فـــالثم الأرض خـــاضعـــاً ولهـــاً واخلع النعـــل إنـــه الـــوادي

وإننـا لنحب أن نعتقد أن القـاريء يشاركنـا التأثـر بمـا في هـذه الأبيـات من بساطة وصدق وعذوبة . وهذه مناسبة للقول إن بهاء الدين ترك لنـا عدة مقـطوعات شعرية ، قالها بمناسبات مماثلة ، خلال رحلتـه هذه ، سنـذكرهـا كلاً بمنـاسبتها ، تمتـاز بالنكهـة نفسها . ولا ريب عنـدنا أنـه زار مقام الجـوادين عليهما السـلام في الجانب الغربي من « بغداد » ومشهد الإمام الحسين عليه السـلام في « كربـلاء » ، ولسنـا ندري لمـاذا لم توحِ إليـه الزيـارتـان بمثـل مـا أوحت إليـه بقيـة المشـاهـد والمشـاعر . وكـذلك زار مشهـد الإمـام أميـر المؤمنين عليـه السـلام في « النجف الأشـرف» ، ولعل مـلاحظة مـا قد أوحت إليـه بالبيتين التـاليين ، اللذين يـذكـرهمـا في (الكشكول : ١٠١/١) تحت العنوان التالي : « قد صمم العـزم محمد المشتهـر ببهاء الدين العاملي على أن يبني مكاناً ، في النجف الأشرف لمحـافظة نعـال زوار ذلك الحرم الأقدس ، وأن يكتب على ذلك المكان هذين البيتين » :

هـــذا الأفق المهين قـــد لاح لـــديـــك فـــاسجـد متـذلـلاً وعفّـر خـديـك
ذا طـور سينين فـاغضض الـطرف بـه هـــذا حـرم العــزة ، فـاخلع نعليـك

وما ندري هل حقق عزمـه أم لا . ولكنه بـالتأكيـد ملك لذلـك كل فـرصة ، خصـوصاً بعـد أن صارلـه من الشأن مـا سنعـرف وصـارت بـلاد «العـراق» خـاضعـة لحكم الصفـويين لفترة . ولعله فعـل ، ثم ذهب « المكان » في التجـديـدات المستمرة للمشهد .

من «العـراق» إتجه صـوب «الحجاز» على الـطريق التقليـديـة للحجيـج . وعنـدمـا أشـرف على « المدينـة » إنطلق بهـذين البيتين الـرائعين ، اللذين مـازالا يختـزنـان

لقارئهما شعور بهاء الدين في تلك اللحظة ، حين وقعت عينه على قبة مقام خاتم الرسل صلوات الله عليه لأول مرة ، فكأنه يخرج من قلبه الآن غضاً طرياً :

هـذه قـبـة مـو لاي وأقـصـى أمـلي
أوقـفـوا الـمـحـمـل كـي ألـثـم خـفـي جـمـلي

(الكشكول : ١/٢٣)

و « لما حج إلى بيت الله الحرام ، وشاهد تلك المشاعر العظام » إنطلقت نفسه بهذين البيتين ، اللذين صبّ فيهما اللحظة بكل ما فيها من دهشة وشوق ، بحيث يصعب على الناقد أن يقف عندهما ليوضح أو يضيف ، فهما غنيان إلى حد الإمتلاء ، لا يحتملان أي إضافة :

يـا قـوم بـمـكـة أنـا ذا ضـيـف ذي زمـزم هـذي منى وهـذا الخيف
كـم أفـرك عـيـني لأسـتـيـقـن هـل فـي الـيـقـظة مـا أراه أم ذا طـيـف

(الكشكول : ١/٢٤)

ولا ريب أنه أمضى في كل من تلك المشاهد زمناً قبل الوصول إلى « مكة » . فبالنظر إلى وقت إنطلاقه المبكر من « اصفهان » بالنسبة إلى موسم الحج ، لم يكن على عجلة من أمره . كانت رحلته أشبه بالتسكع منها بالسفر القاصد . والجدير بالذكر أننا لا نجد بين أيدينا اليوم أي إشارة منه إلى أنه إلتقى خلال ما مضى من رحلته حتى الآن بأحد من رجالات « العراق » أو « الحجاز » ، كما لا نجد له ذكراً في مصادر القطرين المعاصرة . ولا ريب أن جزءاً من السبب في هذا التجاهل المتبادل يعود إلى تنكره وحرصه البالغ على التخفي . ولكنه كان كذلك أيضاً في الجزء التالي من رحلته ، في « مصر » و « الشام » ومع ذلك فقد سّجل هو وسُجِّل عنه . والحقيقة أن الشق الأول من الملاحظة يصعب تفسيره . فكأن « العراق » و « الحجاز » لم يكونا بالنسبة إليه إلا تلك المشاهد والمشاعر . أما الشق الثاني فيمكن تفسيره بحالة الخمول الفكري التي كانت تسود القطرين . حتى الحركة العلمية العريقة في « النجف الأشرف » كانت في ادنى احوالها ، بعد انتقال مركز ثقل الحركة الدراسية إلى « ايران » في إطار التطورات التاريخية التي جدّت منذ رسوخ الحكم الصفوي فيها ، وخصوصاً بتأثير هجرة الفقهاء إليها من

« جبل عامل » و« البقاع » و« البحرين » . ولولا وجود الشيخ احمد الأردبيلي في « النجف » في تلك الفترة ، بما يعني وجوده من ثقل علمي ، لقلنا لم يكن فيها احد .

في « مصر »

واستناداً إلى نص لدى المحبي في (خلاصة الأثر : ٤٤١/٣) ينقله المحدث النوري في (مستدرك الوسائل : ٤١٨/٣) وكذلك إلى الغزّي في (الكواكب السائرة : ٧٠/٣) فإن بهاء الدين إتجه بعد أن أتم مناسك حجه إلى « مصر » . ولعله آثر أن يكون في رفقة الحملة المصرية ، وهي عادة قافلة كبرى ، طلباً للأمان في هذا الطريق الذي طالما كان هدفاً لغارات اللصوص وقطّاع الطريق . وهي تسلك بحسب العادة الطريق المحاذية للشاطيء الغربي للبحر الأحمر ، ثم تنعطف غرباً متجهة إلى « غزة » ، وتجتاز من بعدها شمال « سيناء » وصولاً الى « مصر » .

يتضح لنا من خريطة الرحلة أن العروج على « مصر » كان أمراً مقصوداً ، وانها لم تكن مجرد موقع على خريطة العودة .

فلماذا « مصر » بالذات ؟

الحقيقة أنه حينما يقصد بهاء الدين « مصر » فإنه يسلك طريقاً عبده من قبل سلف له صالح : أبوه واستاذه الشهيد الثاني والمحقق الكركي والشهيد الأول ، رضوان الله تعالى عليهم ، الذين جذبهم الصيت العلمي الذي لـ « القاهرة » وجامعها « الأزهر » ، فقصدوها كلٌ بدوره ، على بعد الشقّة ، للأخذ عن شيوخها ووصل أسنادهم بطرق محدثيها . وهو تقليد جليل المغازي ، حافظ عليه كبار فقهاء « جبل عامل » مدة ثلاثة قرون تقريباً . ولعل بهاء الدين آخر من أحياه من سلسلة كبار الفقهاء . فكأنه بذلك يعبِّر عن تمسكه بالجذور . ومن هنا نكتشف الإنسجام الكامل في مسلكه ، إبتداءً من حنينه العميق إلى حياة آبائه وأجداده في « جبل عامل » الذي سبقت الإشارة إليه قبل قليل ، وإنتهاء بالإلتزام بإحياء هذا التقليد العريق الجليل . كما أنه لا تفوتنا الإشارة إلى ما في إحياء هذا التواصل في ذاته ، جيلاً بعد جيل ، من مغزى سامٍ ونبيل ، لا ينطوي على سوى الإصرار على

التواصل بين المراكز العلمية الإسلامية وإتجاه حركة البحث فيهـا . على الرغم من أن هـذا الإلتزام كـان دائماً من طـرف واحد . وعلى الـرغم مما تفـرقه السيـاسة ، وخصوصاً الإضطهاد المذهبي المتواصل ، خصوصاً منذ الفتـح العثماني لـ « جبـل عامل » وحركته العلمية ورجالها ، وهي أمور ألمحنا إليها بما يكفي في مقدمـة هذه السيرة .

مهما يكن فإن بهاء الدين دخل مصر أخيراً . ولسنا نعـرف الكثير عن أعمـاله ونشاطاته وصلاته فيها ، فهو لا يأتي في إجازاته المتعددة التي منحها من بعـد على ذكـر أحد من شيـوخها وأربـاب الحديث فيهـا (راجع هـذه الإجـازات في المجلد الخامس والعشرين من بحار الأنوار) كما فعل الشهيد الأول والكركي وسـواهما من قبـل ، مما نفهم منـه أنه لم يؤسس صـلات واسعـة ، وأنـه لم ينفتـح على الحيـاة العلمية فيها الإنفتاح المتوقع من أمثاله . وهذا مـا يدعـونا إلى أن نـذكر مـرة ثانيـة بتنكـرّه . لكنـه يـذكـر في (الكشكـول: ٣٦/١) «الأستـاذ الأعـظم الشيـخ محمـد البكـري الصدّيقي» بمنـاسبة «مـا كتبته عنـه بمصـر المحـروسـة سنـة ٩٩٢» وكـذلـك يذكره بعد صفحتين بمناسبة مشابهة . وفي (خلاصـة الأثر : ٤٤١/٣) أنـه « كان يجتمـع مدة إقـامته بمصـر بالأستـاذ محمد بن أبي الحسن البكـري » الـذي يصفـه الغـزي في (الكواكب السائرة : ٦٧/٣) بـ « شيخ الإسلام وإبن شيخ الإسـلام . العارف بالله . . . مشهور الآفاق » . ويبدو من مجمل هذه الشهـادات أنه الشخص الـوحيد الذي كان يجتمع به في « مصر » . اذن ، فالمسألة بالنسبة إلى بهـاء الدين لم تكن مجرد حذر وحرص على التخفي ، بل إصرار على الإبتعاد عن جو العلوم الرسميـة وعن أهلهـا ، وعلى الإلتصاق بـأهل العـرفان . واذن ، فنحن هنـا أمـام وجهين أو عاملين لا علاقـة بينهما في الأسـاس ، لكنهما تقـاطعا في سيـرة بهاء الـدين أو في هذه المرحلة منها . أحدهما مقتضيات الأمن الشخصي التي أملتها ظروف سيـاسية صـارت واضحة عنـد القاريء . والثـاني حالتـه الوجـدانية التي أفضنـا في وصفها وتشخيصها في مقدمة هذا الفصل .

يتصـل بالـوجه الأول مـا يرويـه المحبي في (خلاصـة الأثر : ٤٤١/٣) أن صاحبه البكري كان « يبـالغ في تعـظيمه ، فقـال له (أي بهـاء الدين) أنـا درويش فقير ، فكيف تعظمني هذا التعظيم ؟ فقال ، شممت منك رائحة الفضل » . ونفهم

من هذا الكلام أن الفضل في إكتشاف فضائل بهاء الدين يعود إلى حاسة الشم القوية التي كان يتمتع بها هذا المتصوف ، الذي تُنسب إليه مكاشفات عجيبة لم نجده نفعاً فيما يتعلق بمعرفة حقيقة صاحبه . يعني ، من الجهة الأخرى ، أن بهاء الدين كان متنكراً تنكراً كاملاً بزي الدراويش الفقراء . ولكنه مع ذلك كان لا بد له من أن يتخذ لنفسه إسماً بين الناس . ولحسن الحظ فإن الغزي في (الكواكب السائرة : ٣/٧٠) يذكر لنا هذا الإسم مشفوعاً بالألقاب المناسبة « الفاضل الأديب محمد بن الحسين الحارثي الشامي » . ولا ريب أن مصدر الإسم بهذا التركيب صاحبه . مما يفيدنا اليوم أنه كان يتنكر بكتمان لقبه ومنبته ، وهما أشهر ما يُعرف به بين الناس حتى اليوم « بهاء الدين العاملي » ، حتى من لا يستحضر من عارفيه إسمه يعرفه بهذا اللقب والنسبة . هذا فضلاً عن أن الألقاب العادية جداً ، التي سبقت الإسم كما أورده الغزي تشهد بأنه كان يكتم مكانته . فأين المكانة العلمية الحقيقية والشهرة العريضة لبهاء الدين ، من هذا اللقب الهين الذي كان وما يزال يُطلق لأوهى سبب ؟!

ويتصل بالوجه الثاني القصيدة التي يوردها الغزي بأكملها في (الكواكب السائرة : ٣/٧٠ ـ ٧٢) والتي قالها بهاء الدين مادحاً صاحبه البكري ، نقتبس منها هذه الأبيات لعلاقتها بما نحن فيه :

تركت مذ حلّ ركابي بها ... الحساب والهيئة في ناحية
والطب والمنطق في جانب ... والنحو والتفسير في زاوية
كذا معان وبيان له ... أسهرت عيني برهة وافية
وحكمة ثم كلاماً به ... فقت أُهيل الأعصر الماضية
من شاء أن يحيا سعيداً بها ... منعماً في عيشة راضية
فليدع العلم وأصحابه ... وليجعل الجهل له غاشية
وليترك الدرس وتدريسه ... والمتن والشرح مع الحاشية

وهي واضحة الدلالة على ما أشرنا إليه في بداية هذا الفصل ، وذكّرنا به قبل قليل تشهد على يأس بهاء الدين من العلوم الرسمية طريقاً للخلاص الروحي .

في « القدس »

من مصر ، إتجه بهاء الدين إلى « القدس » مجتازاً صحراء سيناء في الأتجاه المعاكس . ويشير هو عرضاً إلى وروده هذا في (الكشكول : ١٦/١) ، ثم يكررالإشارة في الصفحة الستين قائلاً : « كتب اليَّ شيخ الإسلام الشيخ عمر (بن أبي اللطف) المفتي بالقدس الشريف أبياتاً في بعض الأغراض ، فأجبته بهذه الأبيات ، وهو عمر بن محمد بن أبي اللطف ، سراج الدين المقدسي (ت : ١٠٠٣ هـ / ١٥٩٤ م) يصفه المحبي بـ « رئيس علماء القدس في عصره ومفتيها ومدرسها » (خلاصة الأثر : ٢٢٠/٣) .

ثم أن المحبي نفسه يروي لنا نصاً غنياً وفريداً ، يساعدنا على الإجابة على أسئلة كثيرة تطرحها رحلة بهاء الدين ، يرويه بدوره عن « الرضي بن أبي اللطف القدسي ، محمد بن يوسف المتوفي سنة ١٠٢٨ هـ / ١٦١٨ م دون أن يقول كيف أخذ عنه . ولكننا نفهم من المنهج الذي وضعه المحبي لعمله في مقدمة كتابه أنه أخذه عن المروي عنه مشافهة ، يؤيد ذلك أنه يسوقه تحت عنوان « وحكى . . . قال » .

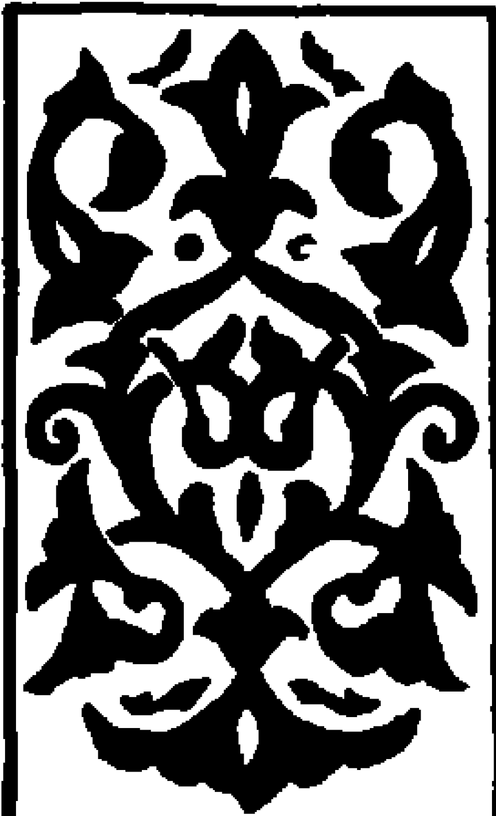
« ورد علينا من مصر رجل من مهابته محترم ، فنزل من بيت المقدس بفناء الحرم . عليه سيماء الصلاح ، وقد إتسم بلباس السياح . وقد تجنب الناس ، وأنس بالوحشة دون الإيناس ، وكان يألف من الحرم فناء المسجد الأقصى ، ولم يسند إليه احد مدة الإقامة نقصاً . فألقي في روعي أنه من كبار العلماء الأعاظم ، وأجلّة أفاضل الأعاجم . فمازلت لخاطره أتقرب ، ولما لا يرضيه أتجنب ، فإذا هو ممن يُرحل إليه للأخذ عنه ، وتشدّ إليه الرحال للرواية عنه ، يسمى بهاء الدين محمد الهمذاني الحارثي . فسألته عند ذلك القراءة عليه في بعض العلوم . فقال بشرط أن يكون ذلك مكتوم . وقرأت عليه شيئاً من الهيئة والهندسة . ثم سار إلى الشام قاصداً بلاد العجم . . . » (خلاصة الأثر : ٤٤٢/٣) .

أول ما يؤخذ من النصين معاً ، أن بهاء الدين أقام في « القدس » مدة غير قصيرة ، يمكن أن تقاس بالشهور . فبناء انسان غريب علاقات تستتبع مكاتبة

وتدريساً لا بد له من وقت كافٍ . وعبارة الرضي « فما زلت لخاطره أتقرب ، ولما لا يرضيه أتجنب » تدل دلالة بينة على أن كسب ثقة الشيخ لم يكن بالأمر السريع ولا الهين .

ثم أننا نلحظ هذه الإشارة القائلة انه « إتسم بلباس السياح » والخبير بلغة عصر النص من القراء يعرف أن كلمة « سائح » تحمل غير ما تعنيه اليوم ، من سفر بقصد التمتع بالسفر لذاته والإطلاع على معالم البلدان وأنماط حياة الناس ، اذ كانت تعني الدراويش المتجولين الذين لا يتخذون وطناً بقصد التحرر من ربقة التوطن . وعليه فإن نص الرضي يتقاطع عند هذه النقطة مع نصوص أخرى عالجناها فيما سبق . وهكذا القول في كلماته الواضحة « تجنب الناس وأنس بالوحشة دون الإيناس » التي تدل على حذر بهاء الدين في رحلته .

لكننا نلحظ أيضاً أنه خلافاً لمسلكه في « مصر » صرّح بلقبه ، وإن إستمر في كتمان نسبته إلى « جبل عامل » مؤثراً عليها نسبة لا تعني الكثير بالنسبة لأكثر الناس « الهمداني الحارثي » . ولسنا في وضع يسمح لنا باستبطان سريرة الرجل حين يقرر هذه الأمور الصغيرة . وإن كنا نعتقد أن المغزى كله يكمن في كتم النسبة إلى « جبل عامل » . فاللقب « بهاء الدين » لا دلالة خاصة له ، أما « عاملي » فقد كانت تعني دائماً تقريباً نسبة مذهبية معروفة .



حقائق تاريخية عن الغزو المغولي للبلاد الاسلامية

بقلم السيد حسن الأمين

العام ٦٢٠ هـ (١٢٢٣ م) كان جنكيز خان امبراطور المغول قد حقق أهدافه الأولى فقضى على الدولة الخوارزمية واكتسح بلاد ما وراء النهر واجتاح بخارى وسمرقند وغزنة وهرات وغيرها من المدن الاسلامية ، مرتكباً فيها كل أنواع الفظائع ، فقال ابن الأثير يومذاك : « وهذا عظيم مثل خراسان وعراق العجم أصبح سائباً لا مانع له ولا سلطان يدفع عنه والعدو يجوس البلاد ، يأخذ ما أراد ويترك ما أراد » .

ومع ذلك فقد تهيب المغول بعض المعاقل الحصينة فأرجؤوا أمرها إلى حين ، وكان من تلك المعاقل قلاع النزاريين المنيعة التي كانت معدة أحسن الاعداد للدفاع ولطول الحصار فضلاً عن موقعها الجبلي الصعب الولوج .

فعاد جنكيز إلى بلاده ومات بعد أربع سنين وتولى بعده ابنه (اوغوتاي) ، فاحتفل المغول بتنصيبه احتفالات حضرها مندوب لخليفة بغداد ومندوب لحاكم النزاريين في ألموت علاء الدين فيمن حضر من ممثلي الدول الأخرى المجاورة للمغول والمهددة بهم ، كما حضرها بعض المندوبين المسيحيين .

وبالرغم من المعاملة الحسنة التي عومل بها مندوب الخليفة فانه تسلم رسالة كلها تهديد ووعيد . أما مندوب النزاريين[1] فقد عومل بغضب ومهانة[2] .

وسبب هذا الغضب وهذه المهانة أن المغول رأوا في عدم وصولهم إلى قلاع النزاريين نوعاً من الاعتزاز في نفوس النزاريين ، فأرادوا اذلالهم حتى وهم ضيوفهم . وقد ترجم بعد ذلك هذا الغضب وهذه المهانة إلى اقتحام لقلاع

النزاريين وهدم لها وقتل لحكامها ورجالها وإحراق لكتبها مما سنذكره بعد تقديم بعض التعريف بتلك القلاع :

قلاع النزاريين

تقع هذه القلاع إلى الشمال الغربي من مدينة قزوين ، والذي يقصد قزوين من همذان يشاهد إذا قارب قزوين سلسلة جبال الديلم التي قامت عليها قلاع النزاريين .

وأهم هذه القلاع هي :

١ ـ ألموت : بعد أن تمرد حسن الصباح على خلافة أحمد المستعلي ، وأصر على أن نزاراً هو الأحق بالخلافة وصمم على الانفصال عن الدولة الفاطمية وإقامة دولة يكون هو فيها المدبر الفاعل ، فكر أول ما فكر بالاستناد إلى قاعدة سرية لدعوته تتمتع بالحصانة الطبيعية ، فوقع اختياره ـ وهو مطارد ـ على قلعة ألموت ، وكانت هذه القلعة مبنية على قمة جبل تتحكم بواد مغلق طوله نحو ثلاثين ميلاً وعرضه في أعرض نقاطه حوالي ثلاثة أميال وهي على ارتفاع أكثر من (٦,٠٠٠) قدم فوق سطح البحر ، ولا يمكن الوصول إليها إلا بواسطة ممر ضيق حلزوني .

وهناك تفاصيل عن كيفية استيلائه على القلعة ليس هنا مكان ذكرها ، ولكن يهمنا أن نعرف أن حسن الصباح منذ دخل القلعة لم يخرج منها أبداً إلى أن مات فيها ، حيث عاش حياة زهد وتقشف منشغلاً بقراءة الكتب ووضع أسس الدعوة وإدارة الحكم .

وظلت القلعة حصن النزاريين الحصين ترد عنها الهجمات المتكررة من أعدائها ، حتى هجوم هولاكو كما سيأتي تفصيله .

٢ ـ وبعد قلعة ألموت تأتي قلعة (لمسر) التي حكمها من النزاريين (كيابزرك أميد) طيلة عشرين سنة ، وقد استولى عليها النزاريون سنة ٤٩٦ هـ (١١٠٢ م) . وتقع هذه القلعة في منطقة (رودبار) و (شاهرود) في موقع حصين .

٣ ـ قلعة قوهستان : استولى عليها النزاريون بعد أن استجاب أهالي قوهستان للدعوة سنة ٤٨٤ هـ (١٠٩١ م) .

٤ ـ قلعة كَردكوه التي تقع جنوب دامغان وتشرف على الطريق الرئيسي بين خراسان وغربي ايران . سيطر عليها حاكمها من قبل السلاجقة (مظفر) وكان يضمر نزاريته ، فلما ملأها بالمؤن أعلن تمرده على السلاجقة وولاءه لحسن الصباح ، وكان ذلك سنة ٤٩٠ هـ (١٠٩٦ م) .

٥ ـ قلعة شاه دز ، وهي قلعة قريبة من أصفهان . كان يسيطر عليها عبد الملك بن عطاش .

هذه هي أهم القلاع النزارية التي يبلغ عددها المئة قلعة وكلها محكمة البنيان منيعة الجانب ومنها مع ما تسيطر عليه كانت تتألف مملكة النزاريين .

من حرض المغول ؟

رأينا فيما تقدم أن وفد الخليفة إلى حفلة تنصيب (أوغتاي) لقي إلى جانب الترحيب تهديداً ووعيداً ، وعاد إلى بغداد برسالة معربة عن ذلك . أما وفد النزاريين فقد لقي غضباً ومهانة . ولكل من المعاملتين أسباب وجذور ودلالات . فوفد الخليفة يمثل سلطة لم يصطدم بها المغول اصطداماً مباشراً بعد ، ولكنهم يتهيؤون لهذا الاصطدام ، فهم على ترحيبهم يريدون أن يفهموا الذين وراء الوفد أن عليهم التسليم أو انتظار عواقب عدم التسليم .

وأما النزاريون فقد استطاعوا أن ينجوا من غزو جنكيز وأن تظل قلاعهم سليمة ويظلوا هم سالمين ، وهذا ما أثار حنق المغول عليهم حنقاً تجلى في مقابلتهم لوفدهم ، وفيما بدر منهم بعد ذلك عندما تهيؤوا للغزو العام . فقد أعلنوا بكل وضوح أن هدفهم استئصال النزاريين ولقوا بين المسلمين من يحرضهم على ذلك ويمهد لهم السبيل .

بعض المسلمين الذين كان الخطر المغولي لا يزال جاثماً على أبوابهم بكل جبروته وقوته بعد غزو جنكيز خان ، لم يروا في وثنية المغول إلحاداً ، وإنما رأوا هذا الالحاد في عقيدة النزاريين فقط . وأصبح همّ المسلمين لا العمل على وضع

الخطط للمستقبل القريب والبعيد ، والاعتبار من الماضي بالتفكير في تنظيم القوى الاسلامية وجمع صفوفها لتكون سداً منيعاً في وجه غزو مغولي جديد متوقع في كل ساعة . لم يصبح همهم هذا ، بل كان همهم كيف نقضي على النزاريين وقلاعهم . . .

إن التخلص من تلك الدعوة وأصحابها شيء لا يلام عليه من يريدون التخلص منها ومنهم ، فهي دعوة ضلال منحرفة خطرة ، ولكن على أن يتم ذلك بالقوى الذاتية ، لا سيما المعنوي منها من إقناع ودليل وحجة ، لا باستدعاء الأجنبي الوثني الطامع بالبلاد الإسلامية ، والذي هو في الوقت نفسه أشد إلحاداً من كل ملحد ، وأفظع فتكاً من كل فاتك .

كان (منكوقا آن) حفيد جنكيز هو الذي انتهت إليه خلافة جنكيز ، وكان هو الحاكم الذي تسير باشارته جيوش المغول في كل مكان . وكان له عدة اخوة يقودون جيوشه ويحكمون باسمه ، احدهم هلاكو .

على منكوقا آن هذا كان يتردد قاضي قضاة المسلمين شمس الدين القزويني ، وكان همّ هذا القاضي أن يثير حفيظة الأمبراطور المغولي على النزاريين ويحرضه على اقتحام بلادهم ، فلم يترك وسيلة من الوسائل إلا استغلها لإنجاح مقصده .

يقول رشيد الدين الهمذاني في كتابه جامع التواريخ في الصفحة ٢٣٣ من المجلد الثاني ـ الجزء الأول : « في ذلك الوقت كان قاضي القضاة المرحوم شمس الدين القزويني موجوداً في بلاط الخان . وذات يوم ظهر للخان مرتدياً الزرد وأخبره أنه يلبسه تحت ثيابه خشية الملاحدة ، كما سرد له طرفاً من اعتداءاتهم وغاراتهم . وكان الخان يتوسم في أخيه هولاكو مخايل الملك ، ويرى في عزائمه مراسم الفتح والغزو . وكان قد تفكر فرأى أن بعض ممالك العالم قد دخل فعلاً في حوزة جنكيز خان وبعضها لم يستخلص بعد » .

ويقول الجوزجاني : (انظر طبقات ناصري ، الصفحة ٤١٣ ـ ٤١٤) ان شمس الدين هذا كان على اتصال بالمغول ، وكان إماماً وعالماً كبيراً ، ذهب مرة إلى منكوخان وطلب منه أن يضع حداً لشر الملاحدة ويخلص الناس من فسادهم .

ويقول الجوزجاني أيضاً : إن كلمات هذا القاضي كان لها أثر عميق في نفس منكوخان إذ نسب إليه الضعف والعجز لأنه لم يستطع أن يستأصل شأفة هذه الطائفة التي تدين بدين يخالف ديانات المسيحيين والمسلمين والمغول ، وما ذلك إلا لأنهم استطاعوا أن يغروا منكوخان بالمال ، بينما هم يتحينون فرصة ضعف دولته ، فيخرجون من الجبال والقلاع ليقضوا على البقية الباقية من المسلمين ويعفوا آثارهم .

هذا بعض ما حفظه المؤرخون من تحريض قاضي قضاة المسلمين (الإمام العالم الكبير) على حد تعبير الجوزجاني ، أما ما لم يحفظوه فلا شك انه شيء كثير .

وتدل تصرفاته على انه كان داهية دهماء يعرف كيف يصل إلى قلب محدثه وعقله وكيف يستحوذ على عواطفه وشعوره . ثم انظر كيف استطاع أن يثير في نفس حفيد جنكيز خان ذكريات عدم توفق جده بالاستيلاء على قلاع النزاريين ، حتى أدى الأمر إلى أن يروي لنا المؤرخ الموقف على هذا الشكل : « فرأى منكوخان أن بعض ممالك العالم قد دخل فعلاً في حوزة جنكيز خان وبعضها لم يستخلص بعد » ومن البدهي أن قلاع النزاريين كانت مما لم يستخلص بعد .

وتعقيباً على قول القاضي يقول صاحب جامع التواريخ : « فاستقر رأي منكوخان على أن يعهد بكل طرف من المملكة إلى واحد من اخوته ليخضعها لإرادته » .

وكانت بلاد النزاريين من نصيب هولاكو .

هذه هي قصة من قصص بداية الغزو المغولي للبلاد الإسلامية على يد هولاكو الذي انتهى إلى ما انتهى إليه من الوصول إلى بغداد وما جرى فيها من الفظائع والأهوال .

لقد كان بعض المسلمين محرضين على هذا الغزو ، وكان بطل التحريض « قاضي القضاة الإمام العالم الكبير » .

ويفجعك فيما يفجعك أن القاضي الإمام المحرض قد جعل في أبرز جرائم

النزاريين انهم لا يدينون بالوثنية دين المغول ، كما تراه في أقوالـه المتقدمـة . فلو دانوا بها لخفّت جرائمهم عند قاضي المسلمين وإمامهم العالم الكبير .

واستطاع هذا القـاضي الإمام أن ينجـح في مسعاه فقضى المغـول على دولة النـزاريين ، ولكنهم قضـوا في الـوقت نفسـه على خـلافـة بغـداد وأزالـوا دولـة العباسيين .

وليتنا نعرف رأي القاضي الإمام المحـرض بالنهـاية التي وصـل إليها العـالم الإسلامي نتيجة تحريضه .

صحيح أن المغول كانوا يعدون العدة لغزو العالم الإسـلامي سواء حـرضهم القـاضي أم لم يحرضهم ، ولكن الصحيـح أيضـاً أن « قـاضي القضـاة » كـان من المحرضين المتحمسين لهذا الغزو وأنه أعطاهـم المبرر ورفع لهم الشعار وكـان من أخلص الأعوان . .

وهنا نود لو سألنا شيخ الإسلام الجليل ابن تيمية ، الذي قال فيما ذكـرناه في المقال السابق : « ان التتار لم يكونوا ليغيروا على بغداد ولم يكونوا ليقتلوا الخليفة العباسي وبقية القواد المسلمين إلا بمساعدة الملاحدة الاسماعيلية » .

إنا نود لو سألناه من هو الذي ساعد المغول على الإغارة على بغداد وقتل من قتلوا ؟ أهـو قـاضي قضـاة المسلمين أم الإسمـاعيليـة الـذين استهـدفهم تحـريض القاضي ثم استهدفهم تنكيل المغول ؟ !

رحم الله شيخ الإسلام وغفر له فقد كانت عصبيتـه تغشّي على بصيرتـه فيقع في فضائح تاريخية وغير تاريخية يؤلمنا نحن المعجبين به أن يقع فيها . .

ومضى هولاكو بجيشه الجرار معلناً أنه إنمـا يمضي للتغلب على النزاريين . ولما وصل إلى (كش) أقام مدة شهر ، ثم أرسل عدة رسل إلى الملوك والسلاطين (المسلمين) تشتمل على هذه العبارات : « بناء على أمر القـاءان قـد عزمنـا على تحـطيم قلاع المـلاحدة وإزعـاج تلك الطائفـة ، فـإذا أسـرعتم وسـاهمتم في تلك الحملة بالجيوش والآلات فسوف تبقى لكن ولايتكم وجيوشكم ومساكنكم وستحمد لكم مواقفكم . أما إذا تهاونتم في امتثال الأوامـر وأهملتم فانـا حين نفرغ بقـوة الله

من أمر الملاحدة فاننا لا نقبل عذركم ونتوجه إليكم فيجري على ولايتكم ومساكنكم ما يكون قد جرى »[٣] .

ولبى الملوك والسلاطين والأمراء المسلمون نداء هولاكو لمعاونته في مهمته (المقدسة) ، ويصف رشيد الدين فضل الله الهمذاني في (جامع التواريخ) التسارع إلى تلبية النداء (الجهادي) فيقول : « أقبل من بلاد الروم السلطانان عز الدين وركن الدين . ومن فارس سعد بن الأتابك مظفر الدين . ومن العراق وخراسان وآذربيجان وارّان وشروان وجورجيا الملوك والصدور والأعيان » .

على أن الأمر لم يقف عند هذا الحد فبعد احتلال هولاكو لبغداد وزحفه إلى بلاد الشام انضم إليه من انضم من ملوك المسلمين وساروا معه لقتال اخوانهم المسلمين ومعاونته في فتح بلادهم . نذكر منهم الملك السعيد ابن الملك العزيز ابن الملك العادل أخي صلاح الدين الأيوبي الذي سلم لهولاكو الصبيبة وانضم إليه في زحفه . ويقول عن ذلك أبو الفداء في تاريخه (ص ٢٠٤ ج ٣) : « وصار الملك السعيد معهم « المغول » وأعلن بالفسق والفجور وسفك دماء المسلمين » .

وفي معركة عين جالوت كان معهم يقاتل المسلمين ، ولما انهزموا أسره المسلمون ثم قتلوه . وكان معهم أيضاً في هذه المعركة الملك الأشرف موسى صاحب حمص الذي استطاع الفرار عند حصول الهزيمة فلم يؤسر . وهو من أحفاد شيركوه عم صلاح الدين الأيوبي .

وممن حرضوا المغول على غزو الشام ومصر الملك المغيث فتح الدين عمر بن العادل بن الكامل بن العادل شقيق صلاح الدين الأيوبي ، وبعد النصر في معركة عين جالوت قبض عليه الظاهر بيبرس « وأحضر الفقهاء والقضاة وأوقفهم على مكاتبات من التتر إلى المغيث أجوبة عما كتب إليهم في أطماعهم في ملك مصر والشام » كما نص على ذلك أبو الفداء في تاريخه (ص ٢١٧ ج ٣) . ثم قتله الملك الظاهر . وبصيرة ابن تيمية المغشاة بعصبيته لا ترى شيئاً من هذا . على أن الأيوبيين في الجزيرة والشام كانوا في أول من تعاون مع هولاكو فأرسلوا إليه يهادونه ويخطبون وده ، وقد أسرع الناصر الأيوبي نفسه إلى اعلان خضوعه

للمغول وأرسل ابنه العزيز سنة ٦٥٦ هـ = ١٢٥٨ م « بتحف وتقادم إلى هولاكو وصانعه » . أما الأشرف موسى الأيوبي صاحب دمشق فقد أسرع في تقديم ولائه لهولاكو ، في حين بادر المنصور ابن المظفر الأيوبي صاحب حماه بالفرار إلى مصر تاركاً حماه وأهلها يلقون مصيرهم ، ثم فر الناصر يوسف من دمشق وتركها فوضى . .

وممن يتجاهل ابن تيمية جرائمهم ـ وهويتهم الأبرياء ـ يتجاهل جرائمهم لأن عصبيته توحي إليه بهذا التجاهل ، كبار عملاء هولاكو الذين وضعوا أنفسهم في تصرفه فعاونوه على سفك دماء المسلمين ، نذكر منهم فخر الدين عبد الله بن عبد الجليل القاضي المحدث الذي ذكر صاحب كتاب (الحوادث الجامعة) انه كان يتولى اخراج الفقهاء البغاددة ليقتلوا في مخيم هولاكو .

وصاحب (الحوادث الجامعة) مؤرخ معاصر شهد الأحداث بنفسه . (انظر الصفحة ٦٣ من الجزء الأول من كتاب ابن الفوطي) .

إن الذي كان يدهم بيوت فقهاء بغداد ويخرجهم منها ويسوقهم إلى هولاكو ليقتلهم هو (القاضي المحدث) الملقب بـ (فخر الدين) .

إن حامل هاتين الصفتين وهذا اللقب كان جلاد هولاكو الساعي بدماء الفقهاءِ العلماء إلى السفاك السفاح ، انه يعرفهم واحداً واحداً لأنه منهم ويعرف مراتبهم ودرجاتهم ، ويعرف بيوتهم ومجالسهم ، فكان سهلاً عليه انتقاؤهم وسحبهم لتهرق دماؤهم . وابن تيمية يغمض عينيه عنه وعن أمثاله ، ولا يرى فيما فعلوه ما يستحق المؤاخذة !

نصير الدين الطوسي

شيخ الإسلام الجليل ابن تيمية وآخرون غيره لم يرعهم مشهد الملوك والسلاطين والصدور والأعيان المسلمين مقبلين إلى مقر هولاكو مقدمين له فروض الطاعة واضعين أنفسهم ومن إليهم في يديه يصرّفهم كيف يشاء ، ولم تثرهم مواكبهم المتدفقة براياتها وسيوفها وطبولها لتصب في الجيش الوثني السفاك

استجابة لنداء طاغية المغول وتلبية لدعوته ، واستعداداً للسير تحت لوائه في غزوه المقبل ! . .

شيخ الإسلام لم يبصر شيئاً من هذا وهو يتحدث عمن (ساعد المغول للإغارة على بغداد) ، بل أكمل كلامه المتقدم قائلاً بعد أن ادعى على (الملاحدة الإسماعيلية) بانهم هم الذين ساعدوا ـ أكمل كلامه قائلاً : « وأهم رجالاتهم الذين حملوا وزر هذه الأحداث هو وزيرهم نصير الدين الطوسي في ألموت ، انه هو الذي أصدر الأمر بقتل الخليفة وفي بساط الحكومة العباسية » .

لم يبصر ابن تيمية وفود الخيانة متزاحمة على باب هولاكو ملوكاً وسلاطين وصدوراً وأعياناً ، بل أبصر نصير الدين الطوسي وحده ، لأنه عندما كان يكتب لم يكن ينظر ببصره ، بل ببصيرته ، وبصيرته كانت مغشاة بعصبيته فانحجبت عنها الحقائق وتجلت الأباطيل ! . .

ولا نريد هنا أن نعيد الحديث عن مواقف نصير الدين الطوسي بعدما تحدثنا عنها في مقال سابق[٤] ولكننا سنقتصر على ما لم نذكره هناك مما يتعلق باتهامات ابن تيمية فنقول :

يزعم شيخ الإسلام الجليل أن نصير الدين الطوسي كان أهم رجالات الإسماعيلية الملاحدة وانه وزيرهم ، وانه هو الذي أصدر الأمر بقتل الخليفة .

يزعم ابن تيمية ذلك متجرئاً على نصوص التاريخ ، غير مبال بمنافاة قوله لأبسط حقائق تلك النصوص ، يفعل ذلك لأنه يريد بأية وسيلة أن ينال ممن يكرههم ، يكرههم لا لشيء يستدعي الكره ، بل لأنهم لا يرون رأيه في كل شيء ، وكل من لا يرى رأيه فهو مكروه منه ، بل هو حلال الدم ، حلال الكرامة ، حلال الاستباحة : الاستباحة بالسيف أو الاستباحة بالقلم ! . .

وبهذا الاستحلال سفكت دماء المسلمين في كسروان بلبنان ، وحل محلهم (الموارنة) ، وكادت تسفك دماء المسلمين في بعلبك والهرمل ، ودماء المسلمين في جبل عامل لولا انهم لم يؤخذوا على غرة . . . .

وبهذا الاستحلال استبيحت سمعة نصير الدين الطوسي ! .

فما هي الحقيقة فيما رواه ابن تيمية عن نصير الدين الطوسي ؟ . وسنرى بعد ذلك الحقيقة فيما رواه عن النزاريين .

١ ـ هل صحيح أن نصير الدين الطوسي كان أهم رجال الإسماعيلية الملاحدة ، وانه وزيرهم ؟ .

٢ ـ هل صحيح أنه هو الذي أصدر الأمر بقتل الخليفة ؟

إن الأمرين غير صحيحين وهما افتراء في افتراء ، وإليك الحقيقة :

كانت ولادة نصير الدين في طوس وفيها درس دراسته الأولى على أبيه وخاله وعلى كمال الدين محمد المعروف بالحاسب ، وبعد وفاة والده كان لا بد له من الاستزادة في الدرس ، وكانت نيسابور في ذلك الوقت مجمع العلماء وملتقى الطلاب فذهب إليها وحضر حلقة درس كل من سراج الدين القمري وقطب الدين السرخسي وفريد الدين الداماد وأبي السعادات الأصفهاني وآخرين غيرهم . كما لقي فيها فريد الدين العطار .

وفي نيسابور قضى فترة ظهر فيها نبوغه وتفوقه وصار من المبرزين .

وفي خلال وجوده في نيسابور زحف المغول زحفهم الأول بقيادة جنكيز حاملين الدمار والموت فاجتاحوا فيما اجتاحوه بلاد خراسان وانهزم أمامهم السلطان محمد خوارزم شاه وانهارت بعده كل مقاومة وتساقطت المدن واحدة بعد الأخرى ، وساد القتل والخراب والحريق ، وفر الناس هائمين على وجوههم : بعض إلى الفلوات ، وبعض إلى المدن البعيدة وبعض إلى القلاع الحصينة . ومن لم يستطع شيئاً من ذلك انطلق لا يدري أية ساعة يأتيه الموت .

والقوة الوحيدة التي حيل بينها وبين المغول هي قلاع النزاريين ـ كما تقدم ـ وهي التي لجأ إليها نصير الدين فيمن لجأ .

وهنا تختلف أقوال المؤرخين في كيفية هذا اللجوء . ففيهم من يرى أن المحتشم ناصر الدين عبد الرحيم بن أبي منصور متولي قهستان ، قد ولي السلطة على قلاع النزاريين في خراسان من قبل علاء الدين محمد زعيم النزاريين آنداك . وكان ناصر الدين هذا من أفاضل زمانه وأسخياء عهده ، وكان يعنى بالعلماء

والفضلاء ، وكانت شهرة نصير الدين قد وصلت إليه وعرف مكانته في العلم والفلسفة والفكر ، وكان من قبل راغباً في لقياه فأرسل يدعوه إلى قهستان ، وصادفت الدعوة هوى في نفس المدعو الشريد ، ورأى انه وجد المأمن الذي يحميه فقبل الدعوة وسافر إلى قهستان .

وبلغ علاء الدين محمد زعيم النزاريين نزول الطوسي على واليه ناصر الدين ، فطلبه منه فلم يكن مناص للطوسي من اجابة الدعوة ، فمضى ناصر الدين مصطحباً الطوسي إلى زعيمه علاء الدين في قلعة (ميمون دز) .

ثم انتهت حياة علاء الدين قتلاً بيد أحد حجابه فتولى أمر النزاريين بعده ابنه الأكبر ركن الدين خورشاه . وظل الطوسي مع ركن الدين في قلعة ألموت حتى استسلام ركن الدين للمغول في حملتهم الثانية بقيادة هولاكو .

هذا بعض ما يقال عن اتصال نصير الدين الطوسي بالنزاريين ، ولكن هناك مؤرخين يخالفون هذا الرأي ويرون أن الطوسي ذهب إلى النزاريين مرغماً وأقام عندهم مكرهاً .

فقد جاء في (درة الأخبار) أن أوامر قد صدرت إلى فدائيي النزاريين باختطاف الطوسي وحمله إلى قلعة (ألموت) وأن الفدائيين ترصدوه في أطراف بساتين نيسابور وطلبوا إليه مرافقتهم إلى ألموت وانه امتنع فهددوه بالقتل واجبروه على مرافقتهم ، وانه كان يعيش هناك سنواته شبه أسير أو سجين .

وكذلك فان (سرجان ملكم) في تاريخه قد أيد ارغامه على الذهاب إلى (ألموت) وإن كان قد ذكر هذا الارغام برواية تختلف عن رواية درة الأخبار . غير أن (وصاف الحضرة) قد جاء بأمر وسط بين الأمرين . أي أن الطوسي قد ذهب مختاراً إلى ناصر الدين ، وخلال مقامه عنده حدث ما عكر صفو ودادهما ، فنقم عليه ناصر الدين واعتبره سجيناً لديه ، ثم أرغمه على مصاحبته إلى (ميمون دز) حيث عاش سجيناً لا يبرح مكانه .

على انه مهما يكن من أمر ، فسواء صح الافتراض الأول ، وهو انه ذهب إلى النزاريين مختاراً وانهم لم يؤذوه ولم يعتبروه أسيراً سجيناً . أو صح أحد

الأمرين الآخرين ، وهو انهم هم الذين اختطفوه وحجزوه لديهم ، أو انه ذهب مختاراً ثم فسد ما بينه وبينهم فضيقوا عليه وحبسوه . سواء صح هذا أو ذاك أو ذلك فليس في واحد منها إلا ما يدحض مزاعم ابن تيمية من أنه « أهم رجالات الإسماعيلية الملاحدة وانه وزيرهم » .

فإذا صح الافتراض الأول فهو لا يدل إلا على أن نصير الدين الطوسي كان مجرد لاجيء مع غيره من اللاجئين الفارين بدمائهم إلى مكان يحميهم من القتل العام ، فهو ليس من رجالات الإسماعيليين الملاحدة أصلاً ، فضلاً عن أن يكون من أهم أولئك الرجالات ، وموقع اللاجيء في ملجئه موقع الضعيف المقهور الذي يحس الذل والهوان في كل ركن يأوي إليه وكل خطوة يخطوها .

ولا يكتفي ابن تيمية بوصف الطوسي بما وصفه به ، بل يزيد على ذلك بانه كان وزيرهم ! . .

اللاجيء المقهور المستكين الذي لا يطمح بأكثر من الحمى الأمين يتحول عند ابن تيمية إلى وزير ! . أما إذا لم يصح الافتراض الأول فالطوسي كان أسيراً سجيناً في ألموت قاعدة (الإسماعيلية الملاحدة) .

على انه ما لنا ولكل هذه الافتراضات ما دمنا أمام نص صريح واضح لا لبس فيه ولا غموض ، نص خطته أنامل نصير الدين الطوسي نفسه ، فارانا حقيقة حاله وما كان عليه . يقول نصير الدين الطوسي في آخر كتابه (الاشارات) الذي ألفه خلال إقامته في قلاع النزاريين ما نصه :

« رقمت أكثرها في حال صعب لا يمكن أصعب منه حال ، ورسمت أغلبها في مدة كدورة بال لا يوجد أكدر منه بال ، بل في أزمنة يكون كل جزء منها ظرفاً لغصة وعذاب أليم وحسرة وندم عظيم وأمكنة توقد كل آن فيها زبانية نار جحيم ويصب من فوقها حميم . ما مضى وقت ليست عيني فيه مقطراً ولا بالي مكدراً ولم يجيء حين لم يزد ألمي ولم يضاعف همي وغمي . نعم ما قال الشاعر بالفارسية (وهنا يستشهد ببيت شعر فارسي) ثم يتمم القول :

« وما لي في امتداد حياتي زمان ليس مملوءً بالحوادث المستلزمة للندامة والحسرة الأبدية ، وكان استمرار عيشي أمير جيوشه غموم وعساكره هموم . اللهم

نجني من تزاحم أفواج البلاء ، وتراكم أمواج العناء بحق رسولك المجتبى ووصيه المرتضى صلى الله عليهما وآلهما ، وفرج عني ما أنا فيه ، بلا إلّه إلا أنت أرحم الراحمين » .

أنه في حال صعب لا يكون أصعب منه .

وانه في كدورة بال لا يوجد أكدر منه .

وانه في غصة وعذاب أليم ، توقد فيها زبانية نار جحيم ، ويصب من فوقها حميم .

لقد بلغ إلى الحد الذي يبكي فيه كل يوم ـ يبكي وهو الرجل الصلد الصلب ان أيامه غموم وهموم .

وأخيراً يسأل الله أن ينجيه مما هو فيه . . .

هذه هي حياة الرجل بين النزاريين .

هذا واقعه الذي يعيشه في ألموت اسيراً سجيناً مقهوراً محزوناً ! . . .

هذا هو الرجل عند نفسه ، وعند الحقيقة المعاشة ! . .

أما عند ابن تيمية الذي يرى ببصيرته المغشاة بعصبيته فهو هناك أهم الرجال والوزير الخطير ! . .

وينقله ابن تيمية من موقع أهم الرجال ومنصب الوزارة في ألموت إلى الآمر الناهي المسيطر في بغداد ! . . انه هو الذي أصدر الأمر بقتل الخليفة ! . .

هولاكو قائد الجيوش الجرارة ، الحاكم المطلق ، قاهر الدول ومذل الملوك ، يتخلى فجأة عن سلطاته ليجعلها في يد رجل غريب أسره بالأمس فيمن أسر من الرجال ! . .

هذا هو منطق ابن تيمية ! .

إن الذي يأمر وينهى ، والذي يصدر أوامر القتل ، وقتل من ؟ . قتل الخليفة . . هو نصير الدين الطوسي لا هولاكو .

ولم يشرح لنا شيخ الإسلام سبب زهد هولاكو بالسلطة بعد انتصاره الحاسم ، ولا علة اعتكافه وتنازله عن الحكم لرجل غريب مثل الطوسي ! . .

إن شيخ الإسلام الجليل لا يبالي أن يدافع عن الوثني الطاغية السفاك

السفاح ويبرئه من الأمر بقتل الخليفة ويلصق ذلك بالمسلمين ، انه لا يبالي بـذلك بعد أن غطّت العصبية العمياء على بصيرته ! .

وننقل لابن تيمية نصوص المؤرخين الذين ذكـروا مقتل الخليفـة . ننقلها لـه وهـو وراء القرون الخـوالي ، ننقلها لـه لأنه لا يـزال يعيش فيما سـطرته أنـامله من أضاليل .

إن صاحب كتاب (الحوادث الجامعـة) الأقرب عهـداً بعصر هـولاكو ، بـل المعاصر له ، يقول : إن هولاكو أمـر بقتله فقتل يـوم الأربعاء رابـع عشر من صفـر ولـم يهرق دمه بل جعل في غرارة ورفس حتى مات[٥] ويقول أبو الفداء[٦] انهم أي المغـول قتلوه (ولم يقع الاطـلاع على كيفية قتله فقيـل خنق وقيل وضـع في عدل ورفسوه حتى مات وقيل غرّق في دجله والله أعلم بحقيقة ذلك) .

وقـد ذكـر المؤرخ الأرمني (قيـراقـوز) وهــو معـاصــر (ت ٦٧١هـ = ١٢٧٢ م) ان هولاكو قتل الخليفة بيـده[٧] وكان في قـوات هولاكـو التي اشتركت في فتـح بغداد كتيبة من الجورجيين وقد ورد طبقاً للتاريخ الجورجي الرسمي أن أحد قواد هـولاكو المسمى (ايلكانوبان) قتل الخليفة بالسيف[٨] .

أما رشيد الدين فضل الله الهمذاني فقد ذكـر قتل الخليفـة بدون الإشـارة إلى كيفية قتله . ويذكر السائح البندقي ماركو بولو الذي مر ببغـداد بعد انقضـاء الدولـة الايلخانية بقليل ، قصة كانت ذائعة في عهده ، خلاصتها أن هولاكـو بعد أن قبض على الخليفة اكتشف بغرابة شديدة أن للخليفة برجاً مليئاً بالـذهب ، فاستـدعاه بين يديه وأنّبـه لجشعه وبخله اللذين منعـاه من استخدام كنـوزه في تكـوين جيش يـدافـع بـه عن عاصمته التي كانت مهددة منذ مدة طويلة ، ثم أمر بحبسه في ذلك البرج بدون طعام حيث مات هناك بين كنوزه[٩] .

وكذلك فإن عبدالله بن فضل الله الشيرازي ذكر اختلاف الـروايات في كيفيـة قتل الخليفة ، وإلى أن أحدها ذكر أن الخليفة منع عنه الـطعام وعنـدما طلب شيئـاً من الموكلين به من الحراس وصل الخبر إلى هولاكو فأمـر أن يقدم إليـه طبق مليء بـالذهب ، فقـال الخليفـة وكيف يمكنني أكـل الـذهب ، فصـدر الأمـر عن طـريق المترجم أن يقال له : إذا كنت تعرف أن الـذهب لا يؤكل ، فلمـاذا لم تفرقـه على

عسكرك وأعوانك لتفدي به نفسك والعدد الكبير من معاونيك فتحفظ بذلك ملكك . فلم يحر الخليفة جواباً[١٠] .

والحقيقة أن هاتين الروايتين : رواية ماركو بولو ورواية الشيرازي تعودان في الأصل إلى حقيقة واقعة ، هي أن هولاكو بعد أن دخل بغداد أحضر الخليفة وطلب إليه إحضار كنوزه ، فاحضر إليه بعض الأموال والجواهر ، فرفضها هولاكو وقال له : اذكر ما تملكه من الدفائن ، ما هي وأين توجد ، فاعترف الخليفة بوجود حوض مملوء من الذهب في ساحة القصر ، فحفروا الأرض حتى وجدوه ، وكان مليئاً بالذهب الأحمر ، وكله سبائك تزن الواحدة مئة مثقال[١١] .

ومع كل هذه النصوص فان الذي أمر بقتل الخليفة عند ابن تيمية هو نصير الدين الطوسي[١٢] .

نهاية النزاريين وقلاعهم

قبل أن يعبر هولاكو نهر جيحون متوجهاً إلى البلاد الإسلامية سبقته مقدمة لجيوشه مهدت له الطريق وعملت أول ما عملت على حصار قلاع النزاريين . ففي شهر جمادى الآخرة سنة ٦٥٠هـ تقدم « كيتبوقا » بهذه المقدمة تاركاً بلاط منكو قاآن . وفي اوائل شهر المحرم سنة ٦٥١ عبر نهر جيحون فهاجم أول ما هاجم ولاية قهستان فسيطر على بعض أجزائها ، ثم تقدم لحصار قلعة (گردكوه) في ربيع الأول من السنة نفسها واكتفى بأن أحكم حصارها بخندق حفره حولها وأحاط الخندق بسور كما أحاط جيشه بخندق آخر وسور آخر ، ثم ترك عندها قطعة من الجيش ومضى إلى قلعة (مهرين) وحاصرها ، وتقدم إلى مدينة (شاه) فكانت فيها أولى المذابح ورجع عنها في الوقت الذي كان قائد آخر مس قواده يتغلغل في البلاد محدثاً مذبحة إستمرت ثمانية عشر يوماً .

وفي التاسع من شوال سنة ٦٥١هـ كان المحاصرون في قلعة گركوده يقومون بغارة ليلية على محاصريهم المغول مستهدفة قائدهم (بوري) فتنجح في القضاء عليه وعلى مائة جندي من جنوده . فرأى كيتوبوقا في ذلك تحدياً ضخماً قابله بهجوم ساحق على ولاية قهستان استولى فيه على (تون) و (ترشيز) وأباح القتل

والعسف والأسر . ولم تلبث قلعة (مهرين) ان سقطت ثم تبعتها قلعة (كمالي) . ثم أرسل هولاكو رسالة إلى ناصر الدين المحتشم في قلعة (سرتخت) . ويبدو جلياً من النص الذي أورده الهمذاني في جامع التواريخ[١٣] أن السلاطين والملوك والأمراء والصدور والأعيان المسلمين الذين أشرنا فيما تقدم إلى تلبيتهم نداء هولاكو للإنخراط في صفوفه ، قد ساروا في ركابه في زحفه هذا وانهم أخذوا في اداء مهماتهم في معاونة المغول منفذين أوامر هولاكو التنفيذ الكامل . فإن الذي حمل رسالة هولاكو إلى ناصر الدين المحتشم هو الملك شمس الدين كُرت ، وسنرى فيما يلي أسماء أخرى .

كانت الرسالة تدعو المحتشم للدخول في الطاعة ، وكان المحتشم قد شاخ وضعف ، ورأى تساقط القلاع النزارية من قبل بيد المغول فآثر إجابة الطلب ومضى مع الملك شمس الدين حاملاً معه الهدايا والتحف معلناً بذلك إستسلامه الشخصي لهولاكو في حين أبقى على القلعة ولم يسلمها ، فاعترض هولاكو على ذلك ، ولكن ناصر الدين رد قائلاً : إن لهم ملكاً يدعى خورشاه يأتمرون بأوامره .

وقد تابع هولاكو خط زحفه حتى بلغ حدود (زاوة) و (خواف) ومن هناك وجّه قواده لإكتساح الولايات النزارية فلقوا مقاومة عند حدود قهستان تغلبوا عليها خلال اسبوع وانتهت بأسر المقاومين . ثم تقدموا إلى (تون) ونصبوا عليها المجانيق ، ثم استولوا عليها وقتلوا جميع سكانها مستثنين أرباب الحرف ، ثم عادوا إلى معسكر هولاكو يعلنون ظفرهم .

بعد هذه التمهيدات للإحتلال إتجه هولاكو بفيالقه نحو مدينة (طوس) ، وتجاوزها موغلاً في السير باتجاه القلاع النزارية ، وفي الطريق أرسل إلى ركن الدين خورشاه كبير النزاريين وفداً مؤلفاً من مغولي هو (بكتيمورجي) ومسلمين هما ظهير الدين سلار البيتكجي وشاه أمير . فأدى الوفد الرسالة وعاد ملتقياً بهولاكو وقد وصل إلى نواحي القلاع وشرع بهجماته عليها .

وبالرغم من أن النصوص التاريخية لا تعرب عن مضمون الرسالة فلا شك إنها كانت دعوة إلى التسليم وأن خورشاه لم يجب إلى ذلك بدليل أن هولاكو حين تقدم إلى خراقان وبسطام في العاشر من شعبان سنة ٦٥٤هـ أرسل وفداً مغولياً آخر

إلى خورشاه يحمل رسالة أخرى ، وأمر رجلي الوفد بتخويف خورشاه وتهديده ووعيده .

واستشار ركن الدين خورشاه من عنده من الرجال فأشاروا بعدم جدوى المقاومة ومالوا إلى التسليم . فرأى أن يرسل أخاه الأصغر شاهنشاه وأصيل الدين الزوزني على رأس جماعة من أعيان مملكته إلى هولاكو دليلاً على التسليم ، فأكرمهم هولاكو ولكنه عاد فأرسل وفداً آخر فيه صدر الدين وظهير الدين(١٤) وتوكل بهادر وبخشي ومازوق برسالة إلى خورشاه تطلب إليه أن يخرب القلاع ، إذا كان حقاً قد قبل التسليم ويأتي بنفسه إلى هولاكو .

فهدم خورشاه أقساماً من بعض القلاع كقلعة (مامون دز) و (لمسر) و (ألموت) نفسها ، فحطم الأبراج ورمى الأبواب وأخذ يعمل في تخريب أسوارها وحصونها .

أما بشأن قدومه بنفسه إلى هولاكو فطلب إمهاله سنة ليغادر القلعة ويقبل إلى هولاكو ، فلم يرق ذلك لهولاكو فتوجه من بسطام متقدماً نحوالقلاع وأمر أن تجتمع الجيوش كلها وسار في قلبها ، ثم أرسل رسلاً إلى خورشاه يقولون : « إذا أتى بنفسه لإستقبالنا فإننا سنعفو عنه رغم جرائره العديدة » .

وظل هولاكو على تقدمه حتى تجاوز مدينة (فيروزكوه) وهناك التقى برسله عائدين بتعهد بتخريب القلاع وراجين أن يرضى ببقاء خورشاه عاماً واحداً في القلاع ، على أن يستثنى من التخريب قلعتا ألموت ولمسر لما فيهما من الذكريات النزارية باعتبارهما قاعدتي الحكم النزاري ، وعزز خورشاه تسليمه هذا بأن كتب إلى حكام گردكوه وقهستان بأن يتوجهوا إلى هولاكو .

ولكن هولاكو ظل مصراً على التسليم العام الكامل وحضور خورشاه بنفسه معلناً هذا التسليم ، وظل مستمراً بزحفه فتجاوز ولاية لار ودماوند إلى فِرَان ثم حاصر قلعة شاه دز الواقعة في طريقه فسلمت في يومين . ثم عاد يرسل الرسل إلى خورشاه ليحرضوه على التسليم . فخطى خورشاه في تسليمه هذه المرة خطوة أوسع حيث أرسل إبنه مع ٢٠٠ من الجنود ، ورضي بأن يخرب القلاع جميعها دون استثناء .

فتوقف هولاكو في مدينة عباس آباد الري منتظراً تنفيذ الوعود . وفي السابع عشر من شهر رمضان سنة ٦٥٤هـ بدأ خورشاه تطبيق ماوعد بتطبيقه فأرسل ابنه الذي كان لا يتجاوز الثامنة من عمره مع جمع من الأعيان والكبراء ، فأعاد هولاكو الصبي لصغر سنه ، ورضي بأن يرسل خورشاه أخاه الأخر إن كان لا يستطيع الحضور . فامتثل ركن الدين لهذا الأمر وأرسل أخاه شروان شاه وأصيل الدين الزوزني مع ثلثمائة من كبار رجال الدولة فالتقوا بهولاكو في ضواحي الري .

ثم عاد شروان شاه إلى أخيه مصراً على تخريب القلاع وأمر هولاكو بأن تتجمع جيوشه المنتشرة وتلتقي في معسكر واحد ، فلم يشعر النزاريون إلا وقد أحيط بهم وأصبحوا مطوقين من كل الأطراف . فأرسل خورشاه قائلاً : ما دمنا قد خضعنا ونحن نشتغل بتخريب القلاع فعلام أقبلتم علينا ؟

ثم أحاطت الجيوش بقلعة ميمون دز ، ولكن عجز المغول عنها لمناعتها ، فهم هولاكو بالرحيل لمداهمة الشتاء له ، ولكن مستشاريه وبينهم سيف الدين البيتكجي(١٥)أصروا على البقاء والاستمرار في حصار القلعة ، فأرسل رسالة جديدة إلى خورشاه تجمع بين الترغيب والترهيب فاستشار خورشاه رجال دولته ، ثم أرسل وفداً من كبار رجاله على اختلاف مناصبهم لمقابلة هولاكو ودراسة الأوضاع والعودة بالرأي الأخير ، فاستقبل المغول الوفد ثم انزلوهم في أماكن متفرقة كل رجل بمفرده ، ثم إستجوبوهم واحداً واحداً . ولا شك أن هذا التصرف كان يراد به شيئان : أولاً إستطلاع حقيقة الحال في القلعة وبقية القلاع ، ثم التهويل على الموفدين ، لذلك عاد رجال الوفد إلى خورشاه مقتنعين بوجوب التسليم . وبعد أيام نزل خورشاه من القلعة ومعه نصير الدين الطوسي ، وأبناء رئيس الدولة وهم أطباء ، فكان نزوله توديعاً نهائياً للأرض التي ظلت مقراً لأسرته وحصناً منيعاً لها طيلة قرنين .

وكان إستقبال هولاكو لخورشاه إستقبالاً حسناً ، إذ كان لا يزال محتاجاً إليه ، ثم أوفد معه من يتسلم القلاع والحصون في قهستان ورودبار وقومس ، وكانت مائة قلعة ، فاستسلمت جميعها فيما عدا قلعتي گردكوه ولمسر .

وكانت القلاع تضم الكثير من الخزائن والذخائر والنفائس والآلات مما كان

النزاريون يجمعونه ويحتفظون به طيلة قرنين ، فتسلم المغول ذلك كله ثم خربوا القلاع تخريباً تاماً .

وفي لمسر إمتنعت الأسرة الحاكمة ـ إذا صح التعبير ـ من أقرباء ركن الدين خورشاه وفريق من أتباعه ورفضوا التسليم وظلوا في المقاومة طيلة سنة ، ولم يزعزعهم سوى حلول وباء فيهم أهلك الكثيرين منهم مما حمل الباقين على الإذعان . وهكذا إستسلمت لمسر .

أما گردكوه فقد رفضت التسليم رفضاً قاطعاً وظل النزاريون معتصمين فيها يقاومون مستبسلين عشرين سنة فيما يبدو .

ولما تم الأمر لهولاكو في تلك القلاع تقدم إلى القلعة الكبرى (ألموت) مستصحباً معه ركن الدين خورشاه ، فلما بلغها هولاكو أوفد ركن الدين إلى القلعة ليحمل من فيها على التسليم ، ولكن قائد القلعة رفض ذلك وصمم على المقاومة وظل يرد هجمات المغول بضعة أيام . فرأى هولاكو أن يؤمن من فيها على حياتهم ويدعوهم من جديد إلى التسليم فنجح هذه المرة ونزل القائد مستسلماً فدخل المغول القلعة وأعملوا فيها النهب والسلب .

ولم يخف هولاكو دهشته من مناعتها وروعة موقعها . وكان فيما قضوا عليه في القلعة ، المكتبة الكبرى التي تعب النزاريون في جمع نفائسها . وقد استطاع الصاحب علاء الدين الجويني أن ينقذ بعض ما فيها[١٦] .

وترك هولاكو عند لمسر من يحاصرها وتقدم في إتجاه قزوين حيث نزل في ٢٧ ذي الحجة سنة ٦٥٤هـ على بعد سبعة فراسخ منها . ثم أرسل خورشاه إلى بلاط أخيه منكوقاآن ، وقبل أن يصل أرسل منكوقاآن من قتله في الطريق بين أبهر وقزوين كما قتل اسرته رجالاً ونساء واطفالاً .

هذا ما جرى من المغول على من سماهم إبن تيمية الإسماعلية الملاحدة ، ومع ذلك فإن إبن تيمية يجعلهم أنصار المغول ومساعديهم .

هذا هو منطق إبن تيمية دائماً . . .

بين إبن تيمية الذهبي

رأينا فيما تقدم كيف أن الذهبي كذّب إبن تيمية فيما إدعاه على نصير الدين الطوسي[17] . وهنا أيضاً سنرى أن الذهبي يكذب إبن تيمية فيما ادعاه على النزاريين . يقول الذهبي في الصفحة ١٨٠ من الجزء الثالث والعشرين من كتاب (سير أعلام النبلاء) : « وفيها سار الطاغية هولاكو بن تومي بن جنكزخان في مئة ألف وافتتح حصن الألموت وأباد الإسماعلية . . . » .

بهذى الجملة الموجزة هدم الذهبي كل ما ادعاه إبن تيمية ، وأبرزه مفترياً على الناس وأن خير ما نعلق به على تكذيب الذهبي لإبن تيمية هو أن نردد : وشهد شاهد من أهله ، فالذهبي يحمل نفس الذهنية التي يحملها إبن تيمية ، ويتصف بنفس صفاته العصبية ، ومع ذلك فقد ندّت عن قلمه هذه الشهادة الحاسمة ، ذلك أن الحقيقة مهما حاول المحاولون طمسها ، لا بد من أن تنكشف بعض الكشف من حيث لا يحس الطامسون . . . .

ولتعرف مدى عصبية هؤلاء القوم فإن الذهبي الذي لا يترك كلمة في معاجم الشتائم إلا وينهال بها على من يتهمهم زوراً ، إن الذهبي حين يذكر خيانة الملك العادل أبي بكر أخي صلاح الدين الأيوبي وتسليمه مدينة يافا للصليبيين وكذلك مغلّ اللد والرملة ومصالحته لهم وأن الصليبيين قويت نفوسهم بذلك حين يذكر هذا في كتابه (سير أعلام النبلاء ج ٢٢ ص ١١٨) يكتفي بأن يعلق على هذه الخيانة بقوله : فالأمر لله ، بعد أن كان قد أغدق عليه من قبل كل وصف جميل .

وكذلك فأنه حين يذكر خيانة الملك الأيوبي الآخر الجواد مظفر الدين يونس وانضمامه إلى الصليبيين ومشاركته لهم في قتالهم للمسلمين في وقعة قلنسوة من أعمال نابلس التي قتل فيها الف مسلم ، إن الذهبي هذا يقتصر في تأنيب هذا الأيوبي الخائن على قوله عنه : سامحه الله تعالى (الصفحة ١٨٥ ، الجزء ٢٣) . وإذا كان قال هذه الكلمة ، فإنه لم يقل حتى مثلها عن الخائن الأيوبي الآخر إسماعيل الذي ذكر هو أنه اعتضد على أقربائه بالفرنج ، فسلم القدس للصليبيين فضلاً عن طبرية وعسقلان حتى أن الرهبان وضعوا قناني الخمر على الصخرة ، وأُبطل الاذان بالحرم .

إن هـذا كله لم يثر الـذهبي ولم يحمله على أن يسيء بكلمـة إلى هـذا الخائن ، وهو الذي ملأ كتابه هذا وكل كتبه بشتم الكرام الشرفاء (انـظر الصفحة ١٨٨ من الجزء ٢٣ من كتاب سير أعلام النبلاء) .

ومن طرائف الذهبي الباعث عليها عصبيته أنه يقـول عن الدويـدار مجاهـد الدين أيبك واصفاً له ؛ « أحد الأبطال المذكورين والشجعان الموصوفين الذي كان يقـول : لو مكنني أميـر المؤمنين المستعصم لقهرت التتـار ولشغلت هولاكوبنفسه» (سير اعلام النبلاء ص ٣٧١ ج ٢٣) .

ونقـول للذهبي : لقد مكنـه المستعصم مما يـريد فمـاذا فعل ؟ نتـرك لـرشيـد الدين فضل الله الهمذاني صاحب كتاب (جامـع التواريـخ) ومؤرخ تلك الفترة أن يجيب على السؤال ، قال : « وقبل ذلك كان مجاهد الـدين أيبك الـدواتدار الـذي كان قائداً لجيش الخليفة ومعه إبن كر قد أقاما معسكرهما بين بعقوبـة وباجسـرى » إلى أن يقول الهمذاني : « وفي فجر يوم الخميس من نهار عاشـوراء ، دهم بايجو وبوقا تيمور الدواتدار وابن كر وانتصرا عليهما فهزم جيش بغداد وقتل فتح الدين بن كر وقراسنقر . أما الدواتدار فقد فر هارباً » .

هـذا هو الـذي يصفه الـذهبي بـأنـه أحـد الأبـطال المـذكـورين والشجعـان الموصوفين ، وهذا ما فعله عندما مكنه المستعصم من المغول كمـا طلب : أنه فـر هارباً ! .

ثم يتحـدث عنه الهمـذاني في مرة أخـرى وهـو يصف معـركـة الـدفـاع عن بغـداد : « ولما حمي وطيس الحرب في بغداد وضاق الحـال على الأهالي ، أراد الـدواتدار أن يركب سفينة وأن يهرب إلى ناحية سيب ولكنه بعد أن اجتاز قـرية العقـاب أطلق جند بوقاتيمور حجـارة المنجنيق والسهام وقـوارير النفط واستـولوا على ثـلاثة سفن واهلكوا من فيها ، وعاد الدواتدار منهزماً » .

ثم يتحدث عن تطور الأمور قائـلاً : « وارسل هـولاكو فخـر الدين الدامغاني وإبن الجوزي وإبن درنوش إلى المـدينة ليخـرجوا منهـا سليمان شـاه والدواتـدار . وفي يوم الخميس خرج الرجلان ، فأعادهمـا مرة ثـانية ليخـرجا أتبـاعهما حتى ينضمـوا إلى قوات مصر والشام (أي القوات التي اعدها هولاكو لغـزو الشام ومصـر) وعزم

جند بغداد على الخروج معهم ، وكانوا خلقاً لا يحصى مؤملين أن يجدوا الخلاص فقسموهم ألوفاً ومئات وعشرات وقتلوهم جميعاً » .

وكان فيمن قتل الدواتدار .

هذه هي البطولة بنظر الذهبي : يفر الدواتدار وهو قائد الجيش من أول صدام مع العدو ثم لما يصل العدو إلى أطراف بغداد ويقضي شرف الرجال أن يموتوا دفاعاً عنها ، يركب السفينة ويهرب ، وعندما يطلب إليه هولاكو أن يُخرج اتباعه لينضموا إلى جيوشه التي ستغزو بلاد المسلمين يسرع إلى تلبية طلبه ، ويغرر بالخلق الذين لا يحصى عددهم فيخرجون معه فيقتلهم المغول عن آخرهم ويقتلونه معهم ويموت هذه الميتة الذليلة ، بدلاً من أن يموت في ساحة الوغى على رأس الجيش الذي عهد إليه بقيادته ، وبدل أن يموت دفاعاً عن بغداد .

ومع ذلك فهو عند الذهبي (أحد الأبطال المذكورين والشجعان الموصوفين) .

هكذا كتب تاريخ الإسلام ، هكذا كتبه الذهبي ، وهكذا كتبه إبن تيمية ، وهكذا كتبه من سبقهما ومن تأخر عنهما ، وهكذا سيكتبه من سيكتب .

الهوامش

(١) يلاحظ القاريء أننا استبدلنا بكلمة (الإسماعيليين) كلمة (النراريين) وسنظل على هذا الإستبدال، لأنه بنظرنا هو التعبير الصحيح عمن تفردوا باسم الإسماعيليين بعد الإنحراف الذي مر ذكره في المقال السابق .

(٢) مختصر تاريخ الدول لابن العبري .

(٣) جامع التواريخ .

(٤) العدد الخامس عشر من هذه المجلة ص ٢٧٣ .

(٥) الصفحة ٣٢٧ .

(٦) الصفحة ١٩٤ ج ٣ . وأبو الفداء عندما يذكر وفاة نصير الدين الطوسي في أحداث سنة ٦٧٢ ينصفه ويذكره بكل إجلال ، ويصفه بأحسن الصفات .

(٧) العراق في عهد الملوك الايلخانيين للدكتور جعفر خصباك .

(٨) ن . م .

(٩) ن . م .

(١٠) ن . م .

(١١) جامع التواريخ للهمذاني .

(١٢) حتى الذهبي وهو في العصبية مع إبن تيمية فرسارهان ، حتى الذهبي لم يستطع أن يدعي هذه الدعوى على الطوسي ، فقال في كتابه : (سير اعلام النبلاء) عن قتل الخليفة في الصفحة ١٨١ من الجزء ٢٣ : فضرب (هولاكو) أعناق الكل ورفس المستعصم حتى تلف . وقال في الصفحة ١٨٢ : ثم جرت له (هولاكو) محاورة معه (المستعصم) وأمر به وبإبنه أبي بكر فرفسا حتى ماتا . وحسبنا أن يكون المكذب لابن تيمية هو الذهبي .

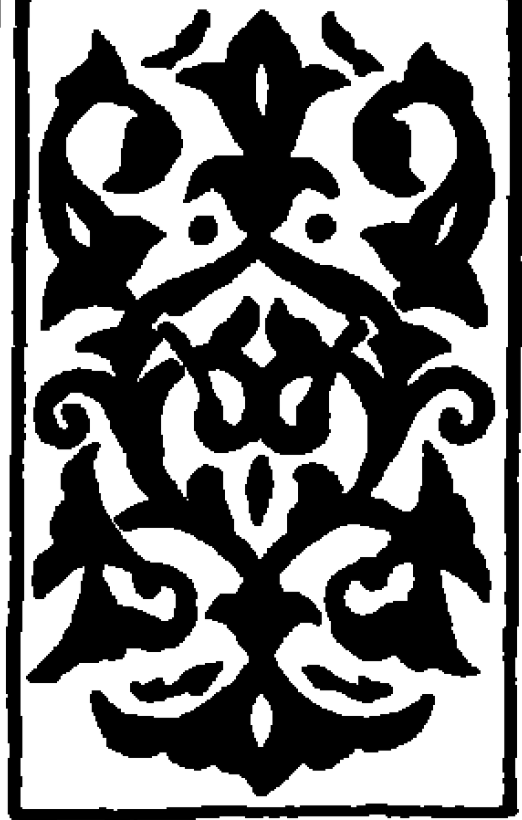
(١٣) ٢٤٦/٨ .

(١٤) هؤلاء السائرون في ركاب هولاكو المعاونون للمغول في غزو البلاد الإسلامية لم يكونوا يخجلون أن ينسبوا أسماءهم إلى (الدين) فهم ما بين شمس الدين وظهير الدين وصدر الدين . وإبن تيمية لا يرى في مساعدة هؤلاء وغيرهم من أمثالهم للمغول ما يجب أن يؤاخذهم عليه .

(١٥) هذا متنم آخر للدين يسير في ركاب هولاكو لغزو البلاد الإسلامية ويخلص في النصح للمغول ، نهديه إلى إبن تيمية .

(١٦) شهد علاء الدين الجويني مع هولاكو فتح قلاع النزاريين وعني بوصف ما جرى هناك وصفاً تاريخياً ممتعاً في كتابه الذي ألفه بالفارسية وسماه (جهان كشا)قائلاً : كنت أعرف بأن هناك خزانة كتب ثمينة طبقت شهرتها الآفاق وقلت يحسن إنتهاز الفرصة للاطلاع على هذه الخزانة فوافق هولاكو فوراً وزرت الخزانة وانتقيت انفس ما فيها من المصاحف والكتب واخرجتها كما « يخرج الحي من الميت » وحملت محتوياتها من الآت الرصد كذات الكرسي وذات الحلق إلى انواع من الإسطرلابات التامة والمنصفة وذات الشعاع . وأما الكتب المجردة في عقائد الإسماعيلية ودعوتهم فذهبت طعمة للنيران . ثم أشار إلى ما اشتملت عليه الخزانة من الذهب وهي مقادير لا تحصى . هذا ومن النفائس التي ظفر بها علاء الدين الجويني في الخزانة كتاب في تاريخ الجيل والديلم ألف باسم فخر الدولة البويهي واستفاد منه الجويني ، ونقل نبذة عنه في تاريخ تلك الأصقاع « الشبيبي في كتاب إبن الفوطي » .

(١٧) راجع الحاشية رقم ١٢ .



« كشف حساب »

(الولايات المتحدة الأميركية العدو اللدود للإنسانية)

بقلم : السيد حسين السيد محمد العرفي

قامت الولايات المتحدة الأميركية بتشجيع النظام العـراقي ودعمه حيث اقـدم على شن حرب ظالمة غاشمة ضد الجمهورية الإسلامية الايـرانية هـادفين من وراء ذلك :

١ ـ إشغال الثورة وإرباكها حتى لا تمتد .

٢ ـ إبقاء إسرائيل سيدة منطقة الشرق الأوسط . فمصر خـرجت من المعركـة بالذل السلمي (إتفاقيات كامب ديفيد) ، وايـران والعراق يجب أن يتم تحـطيمهما بشرياً وإقتصادياً .

وقـام البعثيون العفـالقة بـدورهم خير قيـام ، واستعملوا في الحرب الـظالمة صواريخ أرض أرض والحرب الكيمائية وغازات الخردل والأعصاب .

ونتيجة لأنكسار البعثيين العفـالقة الصـداميين على كافـة الجبهات ، عمـدت الولايات المتحدة الأميريكيـة لجلب أساطيلهـا إلى المنطقـة ، رامية من وراء ذلـك التدخل المباشر لصالح العفالقة ، وضرب منشـآت النفط الأيرانية وإرباك الأسطول الأيراني ، وقد تم هذا بالفعل تحت ستار إقرار الأمن وحرية الملاحـة .

ولم يكتف حكـام الولايـات المتحدة بكـل ذلك ، وإنمـا أقدمـوا يـوم الأحـد / ١٩٨٨/٧/٣ على إرتكاب جريمة قتل جماعية يندى لها جبين الإنسانية ، هذه الجريمـة الوحشية هي إسقاط طائرة مدنية بواسـطة صاروخـين أطلقا عليهـا من سفينة حـربية أميركية قرب مضيق هرمز ، وكانت حصيلة الفاجعة مئتان وتسعين ضحية بريئة بينهم

عشرات الرّضع والأطفال والنساء وغالبيتهم من الإيرانيين والبقية من الكـويت ودولة الامارات العربية المتحدة وباكستان والهند ويوغسلافيا وإيطاليا .

إن المـلاحظات التـالية تثبت أن حكـام البيت الأبيض أقدمـوا على ارتكـاب جريمتهم عن سابق إصرار وتصميم .

١ ـ إن الأمر تم نهاراً ضحى يوم الأحد الساعة العاشرة .

٢ ـ إن الطائرة كانت تقوم برحلة إعتيادية من مطار بندر عباس في ايـران إلى مطار دبي في دولةالامارات ، وهذه الرحلة مستمرة ومتكررة شبه يومية .

٣ ـ إن الطائرة كانت تطير في المجال الجوي المخصص للطيران المدني .

٤ ـ إن الطائرة كانت تطير على إرتفاع معقول .

٥ ـ إن الـطائرة كـانت ترسـل ومنذ إقـلاعها إشـارات تدل على إنهـا طـائـرة مدنية .

لكن الادارة الأميريكية وقبـل إجراء أي تحقيق ، سـارعت لاختلاق الأعـذار لتوهم الرأي العام ان الطراد الأميريكي كان يحسب الطائرة (عسكرية) .

وإليك أيها القاريء الكريم بعض هذه الحجج الواهية :

١ ـ إن الطائرة عسكرية ف ١٤ وقد تم إسقاطها .

٢ ـ كانت طائـرة عسكرية ف ١٤ تختفي خلف الطائرة المدنية .

٣ ـ إن الطائرة ممكن أن تكون طائرة عسكرية من طراز (هيركوليز) .

٤ ـ إن الطائرة لم ترد على تحذيرات الطراد الأميريكي .

ونتيجة للملاحظات التي أوردها الخبراء العسكريون ومنها :

١ ـ أن الـطراد الأميريكي مـزود بأحـدث أنظمـة الرادار والعقـول الألكترونيـة فمن غـير المعقول أن لا يميـز بين طـائرة مـدنية وطـائرة عسكـريـة ، فـإن صـح ذلـك فـإنها مصيبـة لا تقبل من جيش هـو أقوى جيـوش العالم ، وإن ثبت العكس فـالمصيبـة أعظم ، إذ أن هذا يثبت القصد الجرمي .

٢ ـ إن حجم الطائرة المدنية حوالي ثلاثة أضعاف حجم الطائرة العسكرية .

٣ ـ إن سرعة الطائرة العسكرية أربعة أو خمسة أضعاف سرعة الطائرة المدنية .

٤ ـ وقد حسم الأمر قائد سلاح الجو الايراني حين أعلن في المؤتمر الصحفي أن الطراد الاميريكي سجل المحادثة التي دامت أكثر من عشر دقائق بين الطيار وبرج المراقبة في مطار بندر عباس .

عادت الادارة الاميريكية فتراجعت عن بعض مفترياتها ثم ختمت الإدارة المذكورة مسلسل إفتراءاتها بقولها : إن المسؤولية تقع على عاتق ايران التي سيرت طائرة مدنية في منطقة القتال . « وهذا عذر أقبح من ذنب » .

إن هذا المنطق الأعوج كمنطق أذنابهم العفالقة البعثيين الصداميين ينادون بالسلم وأسقطوا طائرة وزير خارجية الجزائر عندما كان يقوم بالوساطة وذهب إلى ربه ضحية ، هؤلاء المجرمون حاولوا إسقاط طائرة الشيخ عبد الرحمٰن سالم العتيقي عندما طار من دمشق إلى طهران يحمل رسالة من أمير الكويت إلى رئيس الجمهورية الإسلامية ، فاعترضت طائرته طائرات حربية عراقية فاضطر للنزول في يارفان في الإتحاد السوفياتي ، ينادون بوجوب تطبيق قرار مجلس الأمن بوقف القتال ويرفضون البحث عمن بدأ العدوان ، وتريد الادارة الأميريكية من إسقاط الطائرة إثبات وجودها في المنطقة وإخافة دول المنطقة وإجراء عملية سبر، لتبيان نتيجة ردود الفعل على هذه العملية تماماً كما فعل الصهاينة حيث أسقطوا طائرة ليبية مدنية فوق صحراء سيناء عام ١٩٧٣ . وعندما ثار الرأي العام العالمي ، عمد العفالقة البعثيون الصداميون إلى تنفيذ حكم الإعدام ببعض اليهود في ساحات بغداد ، ورافق عملية الشنق إضطربات ومظاهرات مفتعلة نتج عنها صرف النظر عن حادث إسقاط الطائرة ، تماماً كما جرى حين هاجم الصهاينة مطار بيروت المدني ودمروا الطائرات المدنية الجاثمة .

أقول ليس بمستغرب أن يقدم القراصنة حكام الولايات المتحدة على هذه الجريمة فتاريخهم مليء بالجرائم . نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر :

١ ـ قتل الهنود الحمر ـ تجمع في الولايات المتحدة بقايا الصليبيين .

والمبشرون وشذاذ الآفاق والمغامرون فقتلوا الهنود الحمر وجعلوا ذلك من مفاخرهم في تاريخهم وأفلامهم وكتاباتهم تماماً كما أباد الإنجليز شعب البولض .

٢ ـ التفرقة العنصرية ، باحتقار الزنوج وقتلهم وحرمانهم من كل الحقوق حتى أصبح هذا الأمر شائعاً بين الخاص والعام ولم يرض حكام الولايات المتحدة باقرار مبدأ حق تقرير المصير .

٣ ـ إهداءهم القنبلة الذرية إلى هيروشيما وناكازاكي في اليابان في نهاية الحرب العالمية الثانية . والكل يذكر مئات الألوف من القتلى والمصابين والمشوهين ومن تولد منهم ، ثم عمدوا إلى تطويرها (الهيدروجينية وغيرها) .

٤ ـ إهداءهم للعالم قنابل النابالم المحرقة والقنابل البلاستيكية والقنابل العنقودية والرجاجة وغيرها التي ذاق منها شعب فيتنام والشعب العربي بواسطة الصهاينة .

٥ ـ تصديرهم للأمراض الزهرية كالزهري والسفلس وأخيراً الإيدز حتى الدخان كانوا سبب تصديره وقد أطلق العلماء إسم نيكوتين على السم الداخل فيه إشتقاقاً من اسم جان نيكوت الذي نقل الدخان من الولايات المتحدة الأميريكية إلى البلاط الملكي في فرنسا ثم انتشر في بقية أنحاء العالم .

٦ ـ إصرار المسؤولين في أميريكا على وجوب تطبيق تحديد النسل كشرط أساسي لتقديم قرض أو معونة لدول العالم الثالث .

٧ ـ موقفهم من الصهاينة وتقديمهم الدعم المادي والمعنوي لهم حتى مكنوهم من الإستيطان في فلسطين والإمتداد خارجها .

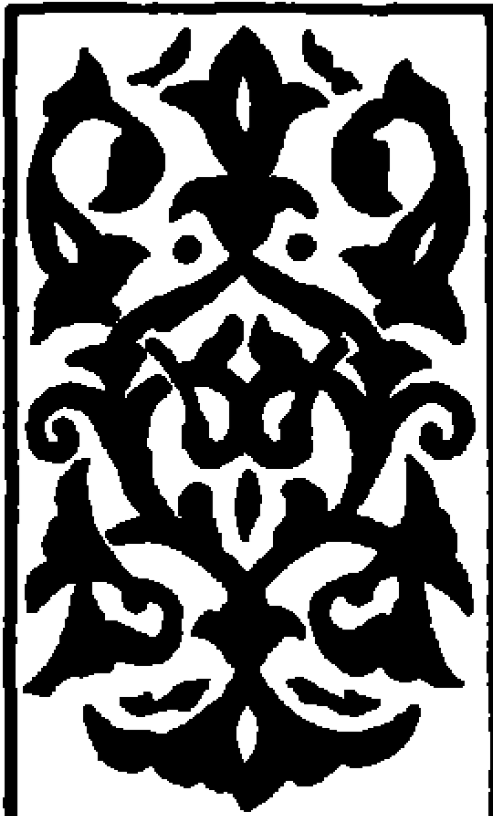
الكل يذكر ويعاني مما فعلته المخابرات الأميريكية في دول العالم الثالث من إضطرابات واغتيالات وإنقلابات . والخطورة في هذا ، انهم يستعملون إمكاناتهم الضخمة وتقدمهم العلمي للشر والتدمير . إن على كل إنسان شريف أن يقف بوجه الشيطان الأكبر ودول الإستكبار وعلى رأسها الولايات المتحدة تلك الوحوش الضارية التي تريد تدمير البشرية .

إن كل مسلم مطالب بالدفاع عن دينه الإسلامي ومقدساته التي تريد دول

الإستكبـار العالمي وعلى رأسهـا (أمـريكـا) الشيـطان الأكبـر ، إزالتهـا من عـالـم الوجود .

قال تعالى : ﴿ **الذين أمنوا يقاتلون في سبيل الله والـذين كفروا يقـاتلون في سبيل الطاغوت فقاتلوا أولياء الشيطان إن كيد الشيطان كان ضعيفاً** ﴾ .

صدق الله العظيم



التخصيص والترادف في لغة القرآن الكريم

بقلم : عبد الرحمن حمادي

وحّد الإسلام لهجات العرب ، وآثر عليها لغة قريش ولهجتها ، إذ أنزل القرآن بها ، وحُفظت هذه اللغة حين تكفّل الله سبحانه بحفظ القرآن الكريم ، وامتد أثرها على كل من إرتضى الإسلام ديناً في مشارق الأرض ومغاربها بامتداد رقعة الإسلام ، فصارت لغة القرآن عاملاً قوياً في شد الأواصر وتقويتها بين أبناء عقيدة التوحيد ، وزادت في القوة العددية للمنضوين تحت لوائها من المسلمين ، وذلك شيء لم تستطيع أن تفعله اللغات القديمة العريقة كاللاتينية مثلاً ، وهذا بالتأكيد يعود إلى قدرتها على أن تتسع لكل لون من ألوان المعرفة ، ولكل نزعة من نزعات الفكر ، وبذلك تعددت فيها مناحي القول وتشعبت سبل الإفصاح .

فمن أول المواطن التي نشير إليها في قدرة لغة الإسلام ، كونها من أغنى اللغات في المفردات والتراكيب ، فلكل شيء فيها مهما يكن صغيراً أو كبيراً إسم خاص يعرف به عندها ، ولكل طائفة من الأشياء المتجانسة إسم عام تشمل به ، في الماديات والمعنويات على حد سواء ، وبذلك إستطاعت أن تؤدي رسالتها في إقامة الحضارة المعنوية والمدنية المادية .

التخصيص :

يستعمل القرآن الكريم ألفاظاً شاملة المدلول واسعة الحدود ، كالنبات والجماد والدهر والإنسان وغير ذلك من الألفاظ التي ينضوي تحتها كل مسمى بصورة عامة ، ولكن في المقابل نجد ألفاظاً محدودة المفاهيم مقصورة على حدود ضيقة تفيد التخصيص وتدل على الفروق الدقيقة بين الأشياء المتجانسة

والمتقاربة ، والأمثلة على ذلك أكثر من أن تحصى ، فقد ورد في القرآن الكريم قوله تعالى : ﴿ لا فارضٌ ولا بكرٌ ﴾ أي غير طاعنة في السن . يقال : (فرضت البقرة في السن) أي (طعنت)[1] ، وهكذا تخصص الكلمة معنى لا تتعداه .

وقال تعالى : ﴿ وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم ﴾[2] ، فكلمة الولد لا تستعمل إلا للإنسان ، وإن كان الأصل اللغوي يفيد معنى يشترك فيه كل ما يولد ، ولكن التخصيص جعل الولد للبشر والطلا لكل وحشية تلد ، وزادوا في التخصيص والتفريق الدقيق فقالوا عن ولد الناقة ساعة يسلّ من بطن أمه إنه سليل ، ثم جعلوه سقباً وحواراً ، فإذا إستكمل سنة فهو فصيل ، فإذا كان في السنة الثانية فهو إبن مخاض[3] .

وفي الأوصاف قالوا عن المرأة التي عليها مسحة من جمالٍ (وضيئة) ، فإذا إستغنت بجمالها عن الزينة فهي غانية ، فإذا كان حسنها ثابتاً فهي وسيمة ، فإذا كان النظر إليها يسرّ الروع فهي رائعة[4] . فالجمال صفة شاملة ينضوي تحتها صفات كثيرة ، ولكل منها لفظ محدد مخصص .

وكلمة (الحركة) تضم كثيراً من أنواع الحركة ، ولكنهم خصصوا كل نوع من أنواع الحركة بلفظ مستقل ، فحركة القلب : خفقان ، وحركة العرق : نبض ، وحركة العين : إختلاج ، وحركة الأنف من الغضب : رمعان ، وحركة اليد إهتزازاً : إرتعاش .

و(النظر) لفظة تضم ألفاظاً تخصصية كثيرة ، فالرمق هو النظر بمجامع العينين ، واللحظ هو النظر من جانب الأذن ، واللمح هو النظر على عجل ، ومثل ذلك عن (النكهة) فهي رائحة الفم طيبة كانت أم غير طيبة ، فإذا كانت لفم الصائم فهي الخلوف ، وإذا كانت من العرْق فهي السهك[5] .

وفعل (ظلَّ) يستعمل في النهار فقط ، فنقول : ظل جالساً تحت الشجرة ، إذا كان الجلوس نهاراً ، و(بات) يستعمل في الليل ، فنقول : بات يقرأ القرآن ، إذا قرأه ليلاً .

وخص القرآن الكريم لفظ (الريح) للشر ، بينما الجمع (الرياح) للخير . قال تعالى : ﴿ وفي عاد إذا أرسلنا عليهم الريح العقيم ﴾ و﴿ إنا أرسلنا عليهم

ريحاً صرصراً في يوم نحس مستمر ﴾ ، وقال تعالى : **﴿ وهو الذي يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته ﴾ و﴿ ومن آياته أن يرسل الرياح مبشرات ﴾** . ومنه لفظ (الأمطار) فإنه لم يأت في القرآن إلا للعذاب كقوله تعالى : **﴿ وأمطرنا عليهم مطراً فساء مطر المنذرين ﴾** وقوله سبحانه : **﴿ ولقد أتوا على القرية التي أمطرت مطر السوء ﴾ و﴿ هذا عارض ممطرنا بل هو ما إستعجلتم به ريح فيها عذاب أليم ﴾**[٦] .

الترادف :

في خضم هذا الغنى اللغوي نقف عند غنى لغة القرآن بالألفاظ المترادفة ، فقد ذكر إبن فارس أن عبدالله بن خالويه الهمذاني قال : جمعت للأسد خمسمائة إسم وللحية مائتين ، وسأل الرشيد الأصمعي عن شعر غريب ففسره ، فقال : يا أصمعي ، إن الغريب عندك لغير غريب ، فقال الأصمعي : يا أمير المؤمنين ، ألا أكون كذلك وقد جمعت للحجر سبعين إسما[٧] إن الإنسان يقتصر في الأغلب على ما يحتاج إليه من الألفاظ ، ولا يضع للمفهوم الواحد عدة مفردات دون أن يكون له غرض من هذا التعدد اللفظي ، على أن المترادفات قد تكون أثراً باقياً من أثار اللغات واللهجات مما إحتفظت به قريش قبل الإسلام ، فلما جاء عهد التدوين دونت تلك المفردات على أنها من اللغة الشائعة المعروفة[٨] ، على أن ذلك لا يمنع أن تكون مفردات من لغات القبائل التي أخذ عنها العلماء أيام التدوين مثل قبائل قيس وتميم ، أو أن تكون صفات أطلقت على موصوفات ثم تنوسي إسم الموصوف وقام الوصف مقامه في الأداء والإبانة ، فنشأ عن ذلك أن كان للمسمى الواحد عدة أسماء ، أي بمقدار ما وضع له من الصفات ، وهذا هو الأغلب . على أن الحقيقة الوصفية لا تخفى في المترادفات لأن الإشتقاق دليل على المنبع والمصدر فالسيف هو مشرفي إذا صنع بريف الأرض ، ومهنّد إذا صنع في الهند ، . أو هو من هنّد السيف إذا شحذه ، والحسام من حسم الأمر إذا بت به وقطع ، وهكذا أصبحت الصفات قائمة مقام الأسماء ، وفتح من هذا باب الترادف واسعاً[٩] . على أن في المترادفات ما لا يعتمد على الوصف ، وإنما يعتمد على التفريق الدقيق في المعنى ، أو على المجاز والإستعارة ، ثم أُغفلت الفروق والإستعارات والمجازات وبقيت الألفاظ تستعمل في غير موضعها ، فالعصا

والمنسأة والعكازة مختلفات المعاني في الأصل ، فالمخصرة هي العود التي يأخذها الإنسان بيده تسلية ، فإذا إستعان بها الأعرج والراعي والمريض هي العصا ، فإذا إستظهر بها المريض فهي المنسأة ، فإذا كان بها سنان صغير فهي العكازة[١٠] .

والهدف والغرض مترادفان ، وكلاهما يوضع للنضال ، وفي الأصل أن ما بُني وارتفع عن الأرض هو الهدف ، وأما ما ينصب فيه شبه غربال أو قطعة جلد فهو الغرض[١١]وهذا هو الأصل في التسميتين .

وكذلك القول في الأفعال، فهناك فرق بين قعد وجلس ، ذلك أن الجلوس مأخوذ من الجلسْ ، وهو المكان المرتفع العالي ، فنقول : كان مضطجعاً فجلس ، وأما القعود فيكون بعد قيام ، فنقول : كان واقفاً فقعد ، ثم إضمحلت الفروق مع الأيام ، وظن الناس أنها أفعال مترادفة .

وهكذا نمت المترادفات ، ومن النظر فيها يتبين لنا أن أبرز مظاهر الترادف يرجع إلى الوصف ، أو الدقة في أداء المعاني ، أو الإستعارة أو المجاز ، وأن مجموع الأسباب يحمل على الإعتقاد بنفي فكرة الترادف في الأصل ، ولكن الأيام البعيدة والأزمان المتطاولة أوهمت الأفهام بوجود الترادف ، ونشأ عنه أن غنيت اللغة في مفرداتها اللغوية .

وبعد :

إنها جوانب يسيرة من عظمة لغة القرآن الكريم ، فأعظم بها لغة وسعت كلام الله عز وجل ، وحرية بأن يحفظها كتاب فصلت آياته فسحر الجن (فقالوا إنا سمعنا قرآناً عجبا ، يهدي إلى الرشد فأمنا به ولن نشرك بربنا أحدا)[١٢] وصدق الله العظيم إذ يقول في محكم آياته : ﴿ **إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون** ﴾ .

الهوامش

---

(١) الدكتور جميل سلطان ـ لمع من أسرار لغتنا ـ محاضرة ألقاها في مدينة حماه بتاريخ ٩ ـ ٣ ـ ١٩٦٣ . منشورات وزارة الثقافة السورية ـ ١٩٦٥ .

(٢) سورة الأنعام ـ الآية ١٣٧ .

(٣) فقه اللغة للثعالبي ـ ٩٧ .

(٤) نفس المصدر ـ ٦٢ .

(٥) نفس المصدر ـ ١٢٩ .

(٦) نفس المصدر ـ ٤٠٤ .

(٧) اساس البلاغة للزمخشري ـ ٧٥ .

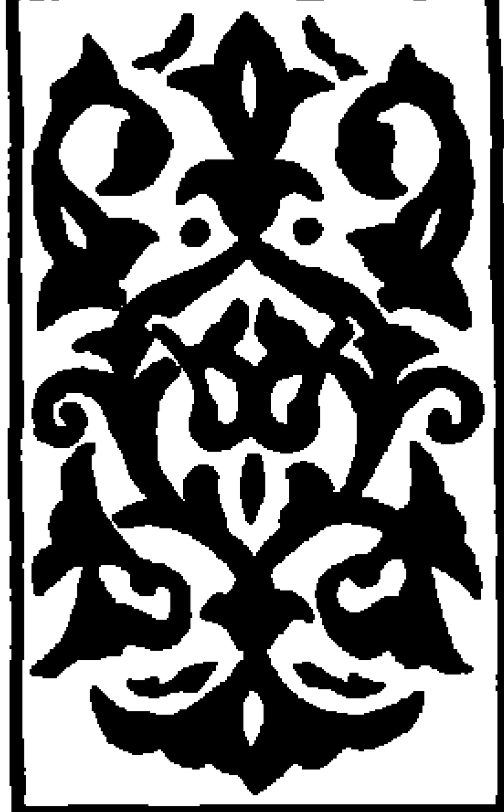
(٨) الدكتور جميل سلطان ـ مصدر سبق ذكره .

(٩) فقه اللغة ـ ٣٥٤ .

(١٠) نفس المصدر ـ ٢٥٦ .

(١١) نفس المصدر ـ ٢٦٠ .

(١٢) سورة الجن ـ الآيتان ١ ـ ٢ .



عاشوراء في شعر الشريف الرضي

بقلم د. حسن عباس نصر الله

عاشوراء ، يا ملهمة الشعراء ،
يا شمساً لا تغيب ، يا رجاء قلبي الكئيب .
أنتِ ينبوع الدماء ،
منجم الثورات ، مصنع البطولات ، صفاء العبرات .
عاشوراء زهرها نجيع ، ثمرها شهداء .
كل ثورة إسلاميَّة ، حرَّكتها قطرة دم حسينيّة ،
سفكت في كربلاء .
كل زهرة بيضاء ، نبتت على دمعةٍ ذرفتها عين « زينب » يوم عاشوراء .
أنت الحسينُ رميت بدمك إلى السماء .
فلوَّنت الشفق ،
ومنذ رَمْيتِكَ ولدت لأوّل مرَّةٍ حمرةُ الأفق ،
وما عرفها الكون قبل دماك .

أحقيقةٌ أم أسطورةٌ تلمّست علاك ؟
رواها التاريخ فكرة ، حوَّلتها الأجيال معجزات ،

صاغها شاعر الفلاسفة ، أبو العلاء ، وساماً زيَّن صدر الزمن ، وحكمة عطرّت شفاه الرواة :

« وعلى الأفق من دماء الشهيد يـن علي ونجلِهِ شاهدان
فهما في أواخر الليل فجرا نِ وفي أوْلياتِهِ شفقان »

كربلاء قضيةٌ ، ولدها الكونُ مرَّة ، وفاز بها خامسُ أهل الكساء .
قتل الأنبياء والأوصياء ، والمصلحون والحكماء ،
والملوك والجبابرة ، والأغنياء والفقراء ،
وبكاهم ذووهم ، وندبتهم شعوبهم ،
أسبوعاً وشهراً ، وربما سنة ، وبضع سنوات ،
أمّا أنت فذكراك ، رفيقة الحياة .
لا يمرُّ يوم من العام إلّا وتقام عاشوراء .
تتلى آيُها في مدينة تحفل بالضجيج ، في قرية منسيَّة ،
في قصر عظيم ، في بيت متواضع ، في مسجد ، في حسينية ،
في ساحةٍ ، في طريق ، في قلوب محبيك . . . الأتقياء « كل يوم عاشوراء ، وكل أرض كربلاء » .

وكلنا يردد مع الشريف الرضي الذي لوَّعه الحزن ، فوعى هذا المعنى ، فأنشد[1] :

يا يوم عاشوراء كم لك لوعة   تترقَّصُ الأحشاء من ايقادها
كربلا ، لا زلت كرباً وبلا   ما لقي عندكِ آلُ المصطفى[2]

مواجدُ الشريف الكربلائية :

كان الشريف الرضي (٣٥٩ ـ ٤٠٦هـ) (٩٧٠ ـ ١٠١٥م)في عاشورياته صادقاً ، يتألم لمصاب جدِّه الحسين (ع) . عاش المأساة بكلِّ جوارحه ، فتوحَّد معها في إندماج كليّ ، فألهمته المعاني ملوَّنة بالعفويَّة والطبعية بعيداً عن التكلف والتصنع .

ولِمْ لا ؟ فالحسين عليه السلام جدّه وإمامه ، وكربلاء قضيته ديناً وأسرة ، فراح ينشد[3] :

صبغ القلبَ حُبُّكم صبغة الشيب   وشيبي لولا الردى لا يحولُ
أنا مولاكُم ، وإن كنتُ منكم   والدي حيدرٌ ، وأميّ البتولُ

وجدانية الشريف ، مصدرها إنفعالية تأثرية ، فاضت قصائد رثاء : ثائرة ، وباكية ، مخضوبة بالدماء ، مغسولة بالدموع . اللون الأول منحها القوَّة والثورة ،

والضجيج الملحمي . ولون الحزن منحها البعد الإنساني ، فكانت صافية المعاني مشرقة الصور ، يسمعها المرء فيصغي ويشارك ، ويذرف العبرات ، وكأنه يشهد يوم الطفوف ، وكأن المأساة ترتبط به ، ويعاني أحداثها .

بفضل هذه الإنفعالية الثائرة إستطاع الشريف أن ينقل إلينا ـ عبر العصور ـ الواقعة التي جرت فصولها في كربلاء سنة إحدى وستين هجريَّة ، بوجدانية حنون ، فأحياها عبر الأجيال ، التي ما زالت تردد أبياته ، وهي لا تدري أن الشريف صاحبها[٤] :

يا حساماً فلَّت مضاربُه الها مَ وقد فلّه الحسام الصقيل
يا غريبَ الديار ، صبري غريبٌ وقتيل الأعداء ، نومي قتيلُ
بي نزاعٌ يطغى إليك ، وشوقٌ وغرامٌ ، وزفرةٌ ، وعويلُ

لقد أطلق مواجده كلها في هذه الأبيات : غربة الصبر ، قلق النوم ، حديث الشوق والغرام ، آهات الزفير والعويل . ثم تنامى حزنه ، متلمساً طريق التدرج المنطقي ، مفرقاً في المعاناة حتى الإندماج الحلولي . فرخصت الحياة الفرديَّة ، حياة الشاعر الثنائية فتمنى لو كان ضجيع قبر الحسين فداءً وبديلاً[٥] :

ليت أني ضجيعُ قبرك ، أوْ أ نَّ ثراه بمدمعي مطلول

وبعد أن قدَّم الرثاءَ جزءاً من ذاته ، إنتهى إلى الإستسقاء على طريقة الشاعر الجاهلي ، إستسقاء يبلله بوح بدعاء ، ضفر منه أكاليل ورد ، وزَّعها على أضرحة الشهداء في الغاضرية ، أكاليل يرويها مطرٌ ناعمٌ ، ويحركها نسيم غضٌ نديٌّ ، ويحفظ نضارتها ظلٌّ ظليل[٦] .

هذه المواجد الآثرة تكررت في مجمل قصائده الحسينية ، وكانت كلوماً وهموماً غلَّفت قلبه مدَّة حياته .

ومضاتُ ملحميّة :

لو قدِّر للشريف الرضي أن يعرف الشروط الفنيَّة للملحمة ، لنظم من عاشوراء ملحمة الشعر العربي . إذ توافرت لديه المقومات التي تضع صاحبها في حلبة هذا الفن الذي إستعصى على العرب .

أولاً : الموهبة الشاعرية التي تتدفق زخوراً عند الشريف ، مع تمكن من تطويع اللغة لأغراض النظم ، وديوانه فاق كميَّة دواوين الفحول : أمثال المتنبي وأبي تمام والبحتري وأبي نؤاس .

ثانياً : تنوع القصائد الكربلائية وتعددها ، وكان باستطاعته أن ينسّقها أناشيد متوالية ومتلاحمة تستوعب أحداث عاشوراء ، مع تنويع الأوزان والقوافي . (كل قصيدة لها وزن وقافية) .

ثالثاً : عنصر القرابة ، ربط الشاعر بقضية كربلاء ، ووفّر الحماس للنظم فيها ، وأجّج كوامن النفس الشريفية .

رابعاً : كربلاء موضوع تاريخي وبطولي وديني ، أحداثه تكوّن موضوعاً ملحمياً رائقاً .

خامساً : الأحداث الغيبية التي إرتبطت بموضوع كربلاء من إخبار الغيب وضجيج الملائكة ، ونواح الجن(٧) . . .

ومهما قيل فالشريف الرضي احتفى بانشاد الشعر الحسيني ، إذا زار كربلاء نظمه عربون وفاء ، وزاد توسُّل . وإذا هلَّ المحرَّم إستقبله بقصيدة حسينية . وتميَّز عطاؤه هذا بصدق العاطفة ، وعنصر القدسيَّة، وسرد التاريخ ، وتصوير البطولات ، وتأجج الثورة ، وطلب الثأر مع صفاء الأسلوب وتجدد الصورة .

إن صدق العاطفة وقى الرضي من المبالغات الفجَّة ، وانساب شعره يشرح واقع الحادثة الكربلائية ، ويحلل أسبابها ، ويرسم تضحيات الحسين في سبيل الدين مقارناً أعماله الإيمانية بأفاعيل الهمجيَّة التي إرتكبها الطغاة ضد آل البيت (ع) . من هنا كان العنصر الأسطوري أقرب إلى الحقيقة ، لا يلجأ إلى المعجزات الموغلة في الإستحالة .

عنصر التقديس :

مادته الغيبيات المقدسة ، إذا إستطاع الرضي أن يقرِّب الواقع من « الميثولوجيا » بعد أن أضفى على الأئمة بعضاً من الصفات القدسية ؛ إستلهمها من القول بالعصمة . فالإمام المعصوم لا يخطيء ، وهو بشر مميز مصطفى ،

يعيش بين الناس لكنّه تحلّى بالعصمة ، وأعماله الحياتية يسيّرها وحي سماوي غير مباشر ، لذلك رأى الشريف في مقتل الحسين تقويضاً لعُمدُ الدين ، وتنكيساً لأعلام الهدى وتساءل[٨] :

كيف لم يستعجلِ الله لهم   بانقلاب الأرض ، أو رجم السماء

ولا غرو في ذلك ما دام السبط خامس أصحاب الكسا ، الذين ودَّ جبرائيل لو يكون سادسهم :

يا قتيلاً قوَّضَ الدهرُ به   عُمُدَ الدين ، وأعلام الهدى
قتلوه بعد علم منهمُ   أنه خامسُ أصحاب الكسا

وهالة القدسية دافعها عقيدة إيمانية بآل البيت ، قوّى جذورها الإضطهاد المتواصل الذي عانى منه الأئمة عليهم السلام . ونشر أجنحته على أتباعهم من المؤمنين الذين وجدوا إرتياحاً نفسياً ، في الحديث عن أئمة فاقوا أعداءهم فضائل وتقى وعلم غيب ومعجزات . وآمنوا بكرامات عظيمة ، وتخلف من الإمامين : علي والحسين بطلي حروب فاقا البشر ، وأفزعا الجن ، وأذهلا الملائكة . إرتبطت المغالاة بالإمام الأول علي بن أبي طالب وكأنه إستنشق بوادرها تنمو في زمنه فنهى عنها بكلمته المأثورة : « هلك فيَّ رجلان : محبٌّ غالٍ ، ومبغض قالٍ »[٩] .

لكن الشريف الرضي ظلَّ ضمن المعطيات الدينية المختصة بالإمام علي : هو قسيم الجنّة والنار ، والساقي على الحوض ، وفاتحة الصراط ، وقالعُ باب خيبر . . .

قسيمُ النار جدّي يومِ يُلقى   به بابُ النَّجاة من العذابِ
وساقي الخلق ، والمهجاتُ حرَّى   وفاتحةُ الصراطِ إلى الحساب
أما في باب خيبر معجزاتٌ   تصدَّقُ ، أو مناجاةُ الحبابِ[١٠]

صوفيَّةٌ تتسامى فباب خيبر معجزة مرتين : عنصر إنساني متفوق ، وعنصر إلهي غيبي إستمطرته مناجاة الحبيب ليساعد حبيبه علياً في إقتلاع الباب .

البطولات :

وعى الشريف أبعاد حادثة كربلاء ، واعتبرها قضيته ، وارتسمت حوادثها

وفصولها في ضميره ، فأجاد تصويرها ، ومنحها البعد الإنساني ورسمها مأساة البشرية في العصور كلها . وكان صادقاً في إخراجها ، ملتزماً بانشادها ، إستهوته ثورة الحق ، وجذبته صلة الدم ، وأغراه طلب الشفاعة يوم الحشر . فكل قصيدة حسينية في ديوانه تمثل مشهداً من « الملحمة الإماميَّة » تنقلنا إلى الغاضريَّة لنرى الأحداث تتحرك أمامنا . يقف السبط مع سبعين من أنصاره بوجه جحافل الضلال تدفعها بنو أميَّة . ويبدو بطلاً يقود أنصاراً وآلأهُمْ[١١] :

فوارس الغارات لا يطربهم إلاَّ نوازي نغم الصَّواهل

هذه القلة شغوفة بالحرب تطرب لسماع أصوات الخيول ، تستلهم الشجاعة من إمامها ، تتراص في المعركة صانعة ـ على قلتها ـ فيلقاً شرقاً بالسيوف ، تخاله برقاً تدلى على أرض الطفوف[١٢] :

في فيلق شرقٍ بالبيض تحسبه بَرْقاً تدلى على الآكام والقور

أفاض الشاعر في إضفاء الصفات الملحمية على الإمام الحسين : هو حسامٌ فلَّت مضاربه الهام والسيوف ، وصبغ الخيول من دماء الأعادي ، مستطيلٌ على الأزمان ، مستعص على الأقدار بل يتحكم فيها ، يثير النقع ، ويصنع الجلبة والضوضاء المصميتين ، ويترك السوابق (الخيول) تزحف بلا أيدِ ، ويفرض التعب على عناصر المعركة : إنساناً وخيلاً وسلاحاً[١٣] :

يوم طاحت أيدي السوابق فـ ي النقع وفاض الونىٰ وغاض الصهيل

واستمر في الصراع صبوراً جلداً لا تحد من حركته كثرة الجراح ، ولا يرهب كثرة السلاح :

يلقى القنا بجبين شان صفحتهُ وقعُ القنا بين تضميخ وتعفير

ولما كان الحسين بشراً تخلى عن العناصر التقديسية ، وملّ الحياة مع الظالمين فظفر به الموت بعدما عاد الموت ريان الأظافر من دماء الأبطال الذين صرعهم الإمام الحسين :

إن يظفر الموتُ منّا بابنِ منجبةٍ فطالما عاد ريَّان الأظافير

الحسين بطل المعركة حياً وبطلٌ بعد الموت . أرعب قلوب الأعداء في ساحة الوغى ، وجثته أرهبت الأبطال وأخافت الوحوش :

تهابه الوحش أن تدنو لمصرعه وقد أقام ثلاثاً غير مقبور

بقي ثلاثة أيام صريعاً ، تصهره حرارة الشمس ، مسلوب الرداء . فشاركت الطبيعة في المأتم ، وكانت أشد شفقة من الإنسان ، عطفت الرُّبى على جسد الحسين فظللته ، ونسجت أذيال الأعاصير ضباباً من الرمال حوله . فسترته عن النواظر. وبذلك تناهى المشهد رقياً في التسامي الملحمي . وبتنا نجد أناشيد ومواقف متشابهة بين شعر الشريف الكربلائي والألياذة الهوميرية .

إن الحسين بطل أفزع الأفلاك ، وأرعب الموت ، وتحكم بالقدر لكنه عابد زاهد جمع الشجاعة والورع ، هو من صفوة تفتك بالأعداء المشركين وتتزهد في الدنيا(١٤) :

هي صفوة الله التي أوحى بها وقضى أوامره إلى أمجادها
الزهد والأحلام في فتاكها والفتك ، لولا الله ، في زُهادها

وإن كان « هكطور » قد خاض حرب طروادة مكرهاً لأنه هادىء الطبع محب للسلم(١٥) ، فالحسين رسول السلام تمسك به ونادى جيش العدو ، أن يكف عن قتال إبن بنت رسول الله . وفي ظهيرة اليوم العاشر رمى سلاحه وأمَّ الناس للصلاة . لكن الأعداء رشقوه بالنبال ، فامتشق حسامه مكرهاً ، دفاعاً عن الدين والنفس والأهل ودفعاً للمذلة والهوان ، وأطلق مبدأه الإنساني : « والله لا أعطيكم بيدي إعطاء الذليل ، ولا أقر إقرار العبيد » قالها الإمام الحسين مختصراً تاريخ الإسلام ، الكلمة أولاً ، والسيف ثانياً ، ولما رفضوا الإنصياع للكلمة حماها بسيفه وسقاها دمه .

إن أسرف هوميروس في وصف أدوات الحرب من سيوف ورماح ودروع وقسي ومركبات وخيول فقد أجاد الشريف الرضي الموضوع نفسه . ولا نجد قصيدة حسينية تخلو من ذكر البيض تعلو قمم الأعداء(١٦) والسمر تهتز كالذئاب(١٧) والقنا ترتوي من الدماء ولألآء السيوف يفضض النهار(١٨) والخيول الجرد تثير الغبار ، وتملأ الأجواء صهيلاً ، أما الوحوش والطيور فتقع على جثث القتلى وتشبع من أجساد الأبطال(١٩) . . .

وإن صنعت الآلهة شكة الحرب « لآخيل » من ذهب وفضة وبرونز وقصدير ،

فسيف الحسين ذو الفقار نزل به جبرائيل من السماء وسلّمه إلى علي بن أبي طالب ، وورثه الحسين ، وكان ذو الفقار يلمع كالشمس في معركة كربلاء يجلو ظلمات النقع ، ويفضض بلألآئه لون النهار ، ويرعف من دماء المشركين الذين ضلوا طريق السماء والنبوّة .

وعن سقوط الأبطال صرعى في ساحة الوغى تكاد الصورة تتوحّد في المشهدين ، ولا يميزها إلا الإطناب عند الأغريق الآريين ، والإيجاز عند العرب الساميين . فيهوي البطل الاغريقي هوي شجرة السنديان ، أو كحورة أعمل فيها الحطاب فأسه[٢٠] في حين يخر الفارس العربي كالطود الشامخ الذي تدكدك . وأحياناً كالأنجم التي تهوي أو الأقمار التي تغيب[٢١] وإن ربط الأغريق جثة هكطور إلى عربة وداروا بها حول أسوار طروادة ، فقد رضّت الخيل صدر الحسين ، وجالت على وجهه ، وحملوا رأسه على رمح طويل ، وطافوا به البلدان ونقلوه إلى الشام[٢٢] :

حملوا رأساً يصلّون على جدِّه الأكرم طوْعاً وإبا
وخرَّ للموت لا كفُ تقلبهُ إلا بوطء من الجُرْد المحاضير

العنصر النسائي :

لم يغفل الرضي دور النساء العنصر الفعال في الملاحم ، ورسم الطريق لمن أتى بعده ، واقترب في عطائه من أناشيد الالياذة . لقد كان وداع هكطور لزوجه وطفله مثيراً ووجدانياً[٢٣] أما وداع الحسين لأخته (زينب) وزوجه (الرباب) وإبنته (سكينة) فكان رقيقاً يفيض حناناً ، يكشف صراع النفس الإنسانية بين العاطفة والواجب الديني . . . سكينة تتشبث بأذيال والدها لتبقيه إلى جنبها وتتوسل إليه ليردها إلى المدينة المنوَّرة ، الركن الأمين « يا أبتاه ردنا إلى حرم جدِّنا » فيجيبها « هيهات لو ترك القطا ليلاً لغفا ونام » وبرع الشريف في تصوير السبايا ، وقد حُملن على النجائب ، وشققن الجيوب ، قلوبهنّ دامية ، ودموعهن هاملة ، سلبن القناع ، فاستعضن بالعفاف وتنقبن بالأنامل[٢٤] :

كم حَصَانِ الذيل يروي دمعها خدَّها عند قتيل بالظّما
تمسح الترب على إعجالها عن طُلى نحر رميل بالدِّما

مـعـجـلات لا يـواريـن ضـحـى   سُـنَـنَ الأوجـه أو بـيض الـطُّلى
هـاتـفـات بـرسـول الله فـي   بُـهَـرِ السَّعي ، وعـثـرات الـخـطى

العنصر التاريخي :

تجلى في وقـائع التـاريخ الإسـلامي ، وحديث الثـارات القديمـة ، وأحقـاد الجاهلية ، ويوم بدر ، وبني الطلقاء . ولم ينس الشريف الرضي الخلافة ، الـوعد الـذي حلم بـه ، والأرث المغتصب ، وقـد نـدّت عن الهـاشميين ، إختلسهـا الأمـويـون ، وقتلوا الإمـام الحسين ، وقـدّمـوا رأسه مهـراً لهـا . ثم تقمصهـا العباسيون ، أبناء عمومة الهاشميين . ولمّا فكر المأمون في ردّ الوديعة إلى أهلها ، أعني تسليم الخـلافـة إلى الإمـام علي بن مـوسى الـرضـا عليـه السـلام ، تنمّـر العباسيون ، ومنعوا الرضا من التحرك ، ثم دسّوا له السم . وكانوا في نظر الشريف أشد قساوة على الهاشميين من الأمويين .

والخلافة هذه حملت الرضي على ذكر الثأر في قصائده الحسينيـة ، الثأر من بني الطلقاء الإنتهازيين الذين وقفوا ضد الإسـلام ثم دخلوه مراءاة . وحـديث الثأر للحسين وآلـه من الأمويين لـه مدلـول سياسي . فيـزيـد وابن زيـاد مـاتـا ، ودولـة الأمويين زالت وانقضت . فالشاعر يريد أن يثأر من يزيد وعصره هادفاً إلى أمرين : إزالة الظلم عن شيعة آل البيت ثم إسترداد الخلافة الضائعة . ولا يمكنه المجاهـرة بعداوة العباسيين ، الذين إنتقموا من الثورات العلويَّة بقسوة . فتستّرفي دعـواه وراء المناداة بالثأر للحسين . وتحت جناحها يمكنه أن يجهر بآرائه الثائـرة ضد مغتصبي الخلافة ، حكام عصره الظالمين :

وأجـرُّ الـقـنـا لـثـارات يـوم الـطـف   يـسـتـلـحـق الـرعـيـلَ الـرعـيـلُ

في هذا المنحى توجه إلى العباسيين بعتاب تنضح منه المرارة ، عتـاب كان يتحول أحياناً إلى لوم عنيف ، وتهديد مبطن[٢٥] :

ويـا ربَّ أدنـى مـن أميَّـة لـحـمـة   رمـونـا على الشنـآن رمي الجلامـدِ
طبعنـا لهـم سيفـا ، فكـنّـا لحـدِّه   ضـرائب عن ايـمـانهـم والسـواعـدِ
الا لـيس فـعـل الأولـيـن وإن عـلا   على قبـح فـعـل الآخـرين بـزائـد
يـريدون أن نـرضى وقد منعـوا الرضى   لسيـر بني أعمـامنـا غيـر قـاصـد

وقال أيضاً[٢٦] :

يا غيرة الله اغضبي لنبيه ... وتزحزحي بالبيض عن أغمادها
من عصبة ضاعت دماء محمد ... وبنيه بين يزيدها وزيادها

لقد حوَّل الشريف الشعر الكربلائي من مأساة تضج بالبكاء والعويل ، كما في شعر دعبل الخزاعي ، والكميت الأسدي ، إلى ثورة مستمرة ميدانها صدر الزمن ، ورواتها شفاه التاريخ ، ويرسم أبعادها مشاعل تضيء كلما نام السلام ، واستيقظ الظلم .

وها نحن اليوم في لبنان أخذنا مشعلاً من مشاعل إمامنا الحسين واستلهمنا ثورته جهاداً ضد الغزو الإسرائيلي ، ودول الإستكبار ، وتمكنت فئة قليلة من المؤمنين الحسينيين بأسلحة متواضعة أن تمرِّغ بالذل أنف إسرائيل ، بل صنعت المعجزات . وإذا كان تعريف المعجزة ، هي العمل الخارق لنواميس الطبيعة فحقاً صنع المؤمنون المعجزة عندما استطاعوا الإنتصار على جيش الغزو الإسرائيلي ، وقد عجزت عنه الدول العربية مجتمعة ومتفرقة . منذ حرب ١٩٤٨ وحتى ١٩٨٦ . لقد عجزت الدول بأساطيلها البرية والجوية والبحرية عن تحرير شبر واحد من أراضيها المغتصبة . اللهم إلاّ ما تحرره باذاعاتها حتى بات التحرير كذبة رخيصة .

لو عادوا إلى شعر الشريف ، لاهتدوا إلى ثورة كربلاء وتعلموا التضحية والشهادة وبهما يتم النصر والتحرير .

تشكل الصورة العاشورائية :

في ديوان الشريف أبيات أحسُّها هاربة من أعماق القرن العشرين صورة وإيحاءً . قال يصف جسد الحسين[٢٧] :

كأن بيض المواضي ، وهي تنهبه ... نارٌ تحكم في جسم من النور
تحنو عليه الرُّبى ظلاً ، وتستره ... عن النواظر أذيال الأعاصير

نكهة علوية سبقت عصرها بقرون ، رشفها الشريف من نهج البلاغة ، ورضعها ثقافة أغنت شعره ، وأكسبته صفة التجدد ، ومواكبة الأزمنة المتطورة .

ألوان السيوف والنار ، والنور ، متناسبة في إشراقة المعركة وجسم الحسين

النوراني ! ألآ يوحي بالتسامي نحو الملائكية ؟ الملائكة نور ، والحسين نور . . .

وفي قوله « تحنو عليه الربى ظلاً » قفـزة تعانق الخلود في الشـاعريـة . ومتى كانت الربى تحنو ؟ وهل عطفت على غير الحسين ، يوم ظلّلت جسده العريان في العراء ؟ تكامل « اللون » النور الملائكي مع « الحركة » الفعل الذي حـرّك عناصـر الطبيعة ، وبثها الحياة ، ومنحها صفة المشاركة الإنسانية .

هذه النكهة دليل على دحض الآراء الغامزة من نسبة نهج البلاغـة إلى الإمام علي (ع) لأن الإشراقات والتـأملات متـوافرة في النهـج بيد أنهـا أتت نادرة في ديـوان الـرضي ، إقتصـرت على بيت أو بيتين في بضـع قصـائـد فقط . ولـو كـانت من الشريـف : نبعاً وطبعـاً وفطرة ، لأكثـر منها ، ولـزيّن بها مجمـل قصائـده ، ولفاز بـالتربـع على عـرش الشعر العـربي . هذا السحـر في البيان قبسـه الشـريف من جـده علي مرَّتين : يوم أولده ، ويوم جمع النهج . وباح بذلك مبدياً إعجابـه معلقاً على كثيـر من إشراقات النهج مستعيراً منه المعنى والأسلوب .

أخذ الشريف كلمة الإمام « تخففوا تلحقوا » ونظمها بقوله[٢٨] :

وأمَّلْتُ أن أجـري خفيفـاً إلى العلى إذا شئـتـم أن تـلحـقـوا فـتخـفـفـوا

ومضات سريعة تشرق إشراقة النهج ، وسرعـان ما تتـلاشى ، لأنها تنخـطف من أجواء الإبداع ، وتضيع في تيار التقليد . الإمام علي في النهج مبدع والشريف في الإقتباس منه مقلّد .

تفنّن الـرضي في إستخدام العنـاصر المكـوِّنة للصـورة الكربـلائية : الألـوان والحـركة ، والـظلال ، والأصوات ، والأشكـال . . . وإن تعدَّد اللون الـواحـد بين فاقع وقاتم ، إستغل الشريف تفاوت الألـوان بين الأسماء والصفـات فأعـطانا اللون الأحمـر في الدم والنجيـع والورد ، والأبيض في السيـوف والشيب وأضفى الحـزن على الألوان وحوّل الأبيض إلى ضدّه الأسود عنـدما استعـاض عن لفظه بـ « صبغـة الشيب » ليدل على لون الحزن في قلبه أما الحركة فخيول تسبح ، ورماح تشتجـر ، وسيوف تتهاوى ، ودماء تسيل وأبطال يجولون ويتساقون كؤوس الردى .

إن الصورة الكربلائية في شعر الرضي ، فيها نمط الإبتكار والتفـرد ، فكوَّنت مدرسة للشعراء ، يردون منهلها ، ويصدرون مرتوين .

مدرسة الشريف الكربلائية

رسم الشريف في قصائده الحسينية مبادىء مدرسة شعرية لا تقتصر على البكاء وسرد المأساة . بل حدَّدت معنى الثورة ، وسنت روح الثأر من الطغاة لتصحيح مسار التاريخ . وخط بعمله نهج الشعر الكربلائي . وسرعان ما سلكه الشعراء الذين خلفوه فاتكأوا على معانيه وصوره ومبادئه . وتميز عنهم بصدق العاطفة وإشراقة الأسلوب والتزم الواقعية .

إن المدرسة الكربلائية بعد الشريف ، تشعبت حركتها وامتدت لتشمل مختلف الأقطار الإسلامية . وانتسب إليها مئات الشعراء ، وتكثّف نشاطهم في العراق خلال القرن التاسع عشر ، فكان السيد حيدر الحلي (١٢٤٦ ـ ١٣٠٤هـ) والسيد جعفر الحلي (١٢٧٧ ـ ١٣١٥هـ) والسيد موسى الطالقاني ، والحاج هاشم الكعبي ، وصالح الكواز ، وعبد المحسن الكاظمي . . .

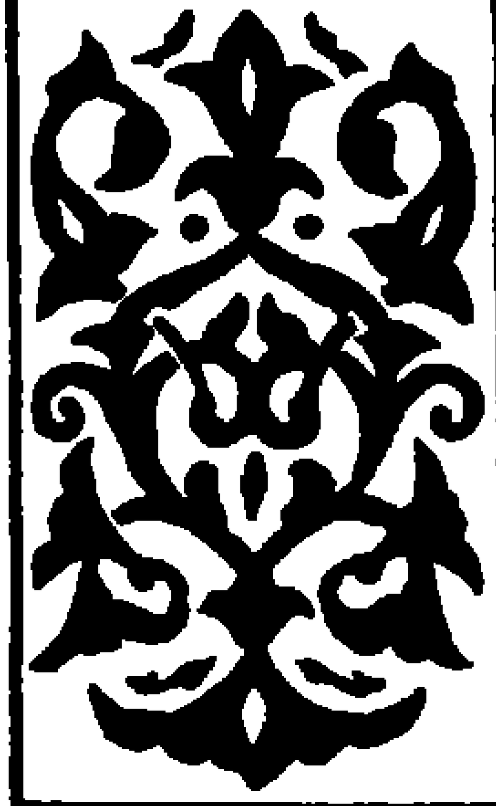
وروعة كربلاء الممزوجة بعطر النبوة جذبت فئة من العلماء الشعراء فقصروا نظمهم على الرسول وآل البيت ، ولم ينتجوا قصيدة واحدة في مدح الملوك والأغنياء . . . فالشيخ حسين زغيب ـ شمس العراقين ـ (١٢٣١ ـ ١٢٩٤هـ) أبى أن ينشد الشعر إلا في كربلاء ، وأسمى ديوانه : « شفاء الداء في رثاء سيد الشهداء »[٢٩] .

تلك ملحمة عاشوراء ، وميزتها أنها لم تعتمد الأسطورة والخرافة بل انطلقت من قلب الحقيقة فالحسين إنسان مات في كربلاء . وحيي بموته الإسلام وخلد إلى أن تتبدل الأرض والسماء .

الهوامش

(١) ديوان الشريف الرضي : ١/٣٦٤ .
(٢) ديوان الشريف الرضي : ١/٤٤ .
(٣) الديوان : ٢/١٩٠ .
(٤) الديوان : ٢/١٨٨ .
(٥) الديوان : ٢/١٨٩ .

(٦) الديوان : ١٨٩/٢ .
(٧) أبو مخنف : مقتل الحسين : ١٧٩ ؛ الأصبهاني : الأغاني : ١٣٩/١٨ .
(٨) الديوان : ٤٦/١ .
(٩) نهج البلاغة : قصار الحكم.: ٤٦٩ .
(١٠) الديوان : ١١٦/١ .
(١١) الديوان : ١٧٣/٢ .
(١٢) الديوان : ٤٨٩/١ .
(١٣) الديوان : ١٨٨/٢ .
(١٤) الديوان : ٣٦٢/١ـ ٣٦٣ .
(١٥) الالياذة : تعريب سليمان البستاني : ٢١٢ .
(١٦) الديوان : ١٧٣/٢ .
(١٧) الديوان : ١٧٣/٢ .
(١٨) الديوان : ١١١/١ .
(١٩) الديوان : ١١٢/١ ، ٤٨٨/١ ، ٣٦٣/١ ، ١٨٨/٢
(٢٠) الياذة هوميروس : ترجمة عنبرة سلام : ٢٠٤ .
(٢١) الديوان : ٤٤/١ .
(٢٢) الديوان : ٤٦/١ ؛ ٤٨٨/١ .
(٢٣) النشيد السادس : تعريب البستاني .
(٢٤) الديوان : ٤٤/١ ـ ٤٥ ؛ ١٨٩/٢ .
(٢٥) الديوان : ٣٦٦/١ .
(٢٦) الديوان : ٣٦٣/١ .
(٢٧) الديوان : ٤٨٨/١ .
(٢٨) الديوان : ٢١/٢ .
(٢٩) تاريخ بعلبك : ١٦٥/٢ .



معجم الألفاظ التاريخية

بقلم المرحوم الأستاذ محمد أحمد دهمان

معجم الألفاظ التاريخية

(٥)

باب الدال

٣٨٠ ـ دار :

لفظة فارسية بمعنى ممسك .

٣٨١ ـ دار السعادة :

كانت داراً للملك الأمجد الأيوبي صاحب بعلبك ، ثم امتلكها الملك الأشرف ، وفي العهد المملوكي أصبحت مقراً لنواب دمشق ، وكان موقعها غربي التكية الأحمدية (جامع الأحمدية) في سوق الحميدية بدمشق ، وقد انتقل هذا الاسم من دمشق إلى بقية الممالك المملوكية ، فأصبح في كل من القاهرة وحمص وحماة وحلب دار السعادة ، ثم انتقل هذا الاسم في العهد العثماني إلى بلاد الأتراك ، فسميت بعض قصور السلاطين بدار السعادة ، ثم أطلق على عاصمة العثمانيين ، وكانت استانبول تدعى دار السعادة .

٣٨٢ ـ دار الطرح :

المراد بالطرح الضرائب ونحوها في العصر المملوكي ، فيكون المعنى دار الضرائب .

٣٨٣ ـ دار الداقم :

الداقم : من التركية طاقم ، أو طاقيم ، وتطلق في التركية على مجموعة

الآلات أو الأدوات المتعلق بعضها ببعض التي تستعمل معاً بترتيب خاص ولا تصلح إلا متكاملة . وعربت هذه الكلمة بمعانيها بصيغة طقم ووردت في المعجم الوسيط بسكون القاف .

٣٨٤ ـ دالي :

دالي : تركي ، والصحيح دِلي = وهو المجنون ، المختل الشعور ، أو الطائش ـ أو المتهور .

٣٨٥ ـ الداوية :

فرقة في أول الجيش وهي الفدائية ؛

والداوية يطلقها الفرنجة على الطائفة الدموية لا يشاركهم فيها أحد ، وهم جمعية فرسان المعبد Templien ، وهي جمعية دينية انشئت أول الأمر لحماية طريق الحجاج المسيحيين بين يافا وبيت المقدس ثم تحولت إلى هيئة حربية .

٣٨٦ ـ الدبابة :

جمع دبابات : برج متحرك له أربع طبقات يدخل تحته الجنود ويقتربون من السور ، أسفله من خشب ثم فوقه برج رصاص ثم برج حديد ثم برج نحاس صفر يتحرك على عجلات لمهاجمة الأسوار وتسلقها ويلحق به الكباش لهدم السور . أنظر الكباش .

٣٨٧ ـ الدبوس :

عصا من الخشب أو الحديد في رأسها شيء كالكرة ، وهي كلمة فارسية : دبوس Topouz وهي بمعنى دَبَسة بالعامية .

٣٨٨ ـ الدخول :

لفظ عربي والمحدثون يسمون حسن الصوت دخولاً ، ويسمون ضده خروجاً ، وكأنه لخروجه عن ضرب الايقاع ، وهذا عامي صرف .

٣٨٩ ـ الدرابزون = الدَرْابزين :

الدرابزين : فارسية بفتح الدال وسكون الراء وفتح الباء ، والأصل يوناني بمعنى الحاجز ويكون حول الشرفات وبجانب السلالم في الأبنية ليتمسك به الصاعد والنازل كيلا يقع على الأرض .

٣٩٠ ـ الدرابة :

عامية وجمعها درايب وهي إحدى مصراعي باب الدكان الـذي ينطبق الأعلى منهما على الأسفل وهي مولّدة ، ودرَّب البلد يعني حَصّنهـا ، ودربوا الحـارات أي حصنوها .

٣٩١ ـ الدراعة = مدرعة :

وهي جبة مشقوقة المقدم ولا تكون إلا من الصوف .

٣٩٢ ـ دربَس :

كلمة عامية دمشقية معناها : أحكم إغلاق الأبواب والمنافذ ، وتستعمل كلمة درباس ، أو ترباس في بلاد أخرى لآلة الإغلاق أو القفل .

٣٩٣ ـ الدَّربند :

فارسية بمعنى سنبلة من الحديد يقفل بها باب الدكان ، ويقال لهـا (دروند) أيضـاً ، ثم استعملت بمعنى المضـايق والـطرقـات أو المعـابـر الضيقـة لـلأنهـر والبحيرات .

٣٩٤ ـ الدرقة :

الترس من جلود ليس فيه خشب ولا عقب والجمع درق وأدراق ودراق .

٣٩٥ ـ درهم :

يعادل الدينار الذهبي القـديم نصف ليرة انكليـزية ذهبيـة تمامـاً ، وكل دينـار عشـرون درهماً ، ويـزن الدرهم ٣,٥غ والـدينار الـذهبي القديم ٣,٥×٢٠ = ٧٠ غراماً من الذهب .

٣٩٦ ـ الدراهم النقرة :

فسرها القلقشندي في صبح الأعشى فقال :

وأصـل موضـوعها أن يكـون ثلثاهـا من فضة وثلثهـا من نحاس أحمـر ، وتطبـع بـدور الضرب بالسكة السلطانية على نحو ما تقدم ، ويكون منها دراهم صحاح وقراضات مكسرة ، والعبرة في وزنها بالدرهم وهو معتبـر بأربعـة وعشرين قيـراطاً وقـدّر بست عشرة حبة من حباب الخروب ، فتكون كل حبتين ثمن درهم وهي أربـع حبات من

حبات القمح المعتدل ، والدرهم من الدينار نصفه وخمسه وإن شئت قلت سبعة أعشاره فيكون كل سبعة مثاقيل عشرة دراهم .

٣٩٧ ـ الدَّزْدار :

كلمة فارسية معناها حاكم الحصن .

٣٩٨ ـ الدست :

كرسي من أربعة كراسي لكتّاب يكتبون بما يريد السلطان ، ويضعون توقيعهم بدله بإذنه نيابة عنه وترسل للتنفيذ ، ويقال كراسي الدست ، أو توقيع الدست ، أو كتبة الدست .

٣٩٩ ـ الدَستور = دُستُور :

الدَستور بفتح الدال من الفهلوية بفتح الواو بمعنى القاضي والحكم وكبير الزرادشتيين ، وما زالت مستعملة بهذا المعنى في إيران والهند، وفي الفارسية الحديثة : الوزير النافذ الحكم . وتطلق الآن في العربية وغيرها على القواعد الأساسية لعلم من العلوم أو صناعة من الصناعات .

كما تستعمل كلمة الدستور لطلب الإذن لمرور الرجال بين النساء ليشقوا له الطريق ويفسحو المجال ويتستروا .

٤٠٠ ـ دشار :

محرفة عن جشار ومعناها مرعى الخيل .

وفي العامية يقال / داشر / أي ليس له حافظ ، والمثل يقول : المال الداشر يعلم الحرامي السرقة ، ودشَّر بمعنى ترك .

٤٠١ ـ الدشيشة :

حساء بهريسة القمح واللحم .

٤٠٢ ـ الدفتر :

الأوراق المتعددة المضموم بعضها إلى بعض ، قال صاحب المصباح : الدفتر جريدة الحساب وكسر الدال لغة من فتحها .

وقال ابن دريد : لا يعرف اشتقاقه .

٤٠٣ ـ الدفتر دار :

معناها ممسك الدفتر ، وهو المشرف على الأمور المالية في كل ولاية ثم أطلق لقب دفتر دار على وزير المالية المركزي بالقسطنطينية .

٤٠٤ ـ الدّكة :

الدّكة لفظ عربي معناه المصطبة أو الصُّفّة .

٤٠٥ ـ الدلاتية (الدليلارتية) :

الدلاتية : في التركيّة : دليلر جمع دلي أي مجنون أو جَسور ، والدلاتية طائفة من الخيالة الخفيفة أقيمت في الروملي في أوائل القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر لتعمل في مقدمة الجيوش العثمانية ، ولما كان جنود الطلائع هؤلاء من الجسارة بحيث يحملون أنفسهم على الأعداء لا يبالون الموت ليمهدوا الطريق للجيش ويستطلعوه .

٤٠٦ ـ الدلّاتية = الدولاتية :

صانعو دلال القهوة العربية .

٤٠٧ ـ الدلاكسان :

أحذية خفيفة من القماش الحرير الأطلس والعتابي ، كان يلبسها الجند في اليمن أيام بني رسول وكان شعار دولة اليمن وردة حمراء في راية بيضاء .

٤٠٨ ـ الدمغة :

الدمغة ـ تركي ـ تمغا وطامغة : دخلت الصيغة الأولى من الفارسية ، وهي آلة كالخاتم من حديد أو برونز أو خشب تطبع على رؤوس الكتابات الرسمية وتطبع محماة على أرجل الخيل ونحوها ، ثم صارت توضع في أسفل المراسلات مع التوقيع ، فهي بمعنى الختم .

٤٠٩ ـ الدهشة :

لفظ عربي = قيسارية أو خان أو وكالة يبالغ في تحسينها حتى تصير مدهشة فهي مكان للتجارة في سوق تجاري مبالغ في زخرفته .

٤١٠ ـ الدهليز :

خيمة السلطان ترافقه في الحروب أو في الصيد والتنزه .

ويستعمل اللفظ حالياً لممر يقع داخل المنزل تغطى ببناء فوقه ليصل إلى فسحة المنزل .

٤١١ ـ دهنج :

حجر خفيف هش تنسب إليه قوى غريبة في مقاومة السموم . وبالفارسية بادزهر ، أي طارد السم (محيط المحيط) .

ويقال حجر نحاسي من معدني النحاس والفضة ، وبعضهم قال هو الزنجار ، وهو سم قاتل ، وسماد للنبات وقال بعضهم : اليَصَب .

٤١٢ ـ الدَّوَادار :

هو الذي يحمل دواة السلطان أو الأمير ، ويتولى أمرها مع ما ينضم لذلك من الأمور اللازمة لهذا المعنى من حكم وتنفيذ أمور وغير ذلك بحسب ما يقتضيه الحال .

والداودارية : وظيفة موضوعها نقل الرسائل والأمور عن السلطان وعرض القصص والبريد وأخذ الخط السلطاني على عامة المناشير .

٤١٣ ـ الدورقية :

هي قلانس طوال كالتي يلبسها رجال المولوية .

والدورقي : الرجل المتصوف . ومن مشاهيرهم يعقوب بن إبراهيم الدورقي . أخذ عنه الأئمة الستة . ثم أطلق لفظ الدورقي على كل متمسك بالتصوف .

٤١٤ ـ دوغان :

الصقر ، أي الأمير الصقر ، ويقال طوغان .

٤١٥ ـ الدومانة :

في التركية : طونانمة : وهي الزينة . تستعمل وتقام الزخارف والأنوار في المدن بمناسبة إحراز نصر أو مولد أمير أو ما شابه ذلك ، فتضاء المباني الحكومية والدكاكين والبيوت والميادين ويخرج الناس للتفرج على الألعاب النارية .

والدونامة أيضاً السفن البحرية المزينة بالأنوار الكثيرة .

٤١٦ ـ الديارية :

ضريبة يفرضها البطريك على الأديرة التي حوله والتابعة لبطركيته ، وكذلك ضريبة الشرطونية .

٤١٧ ـ الديباج :

ثوب من الحرير سداته ولحمته من الحرير (الإبريسم) ويقال هو معرب .

٤١٨ ـ الديبقي :

نوع من الأقمشة الحريرية المزركشة التي تصنع من ديبق ، وهي بلدة مصرية قديمة ، وقد خربت هذه البلدة .

٤١٩ ـ الديلم :

البلاد الواقعة جنوب غرب بحر قزوين ، وهو اسم للبلاد واسم للشعب الذي يسكنها ، وبنو بويه ليسوا من الجنس الديلمي بل أصلهم من الفرس .

٤٢٠ ـ الدينار الأسطولي :

من رواتب أهل الأسطول ويساوي ١/٢ دينار عادي ، ثم زاد حتى ساوى الدينار العادي .

٤٢١ ـ الدينار الصوري :

الدينار المشخص أو الدينار الافرنتي ، أي الدينار الافرنجي ، دنانير غير البلاد الإسلامية في العصور الوسطى لأن صور ملوكها منقوشة على وجوهها .

٤٢٢ ـ الدينار المهرج :

هو الدينار الرديء المخلوط معدنه (ذهبه قليل) .

٤٢٣ ـ الديوان المفرد :

هو الديوان المختص بما أفرد من البلاد لصرف غلتها على مماليك السلطان من جامكيات (رواتب) وعليق (طعام الخيل) وكسوة ، ويقال : إنه من منشآت العصر الفاطمي في مصر .

٤٢٤ ـ ديوان أفندي ـ ديوان أفنديس :

لفظ تركي ويعني الديوان العالي ، واستعمل في مجالات أخرى مثل الديوان الخديوي بمصر وديوان الجهادية .

٤٢٥ ـ الدويدار :

مثل الدوادار أي صاحب الدواة ، وكانت الدواة عند السلاجقة من علامات الوزارة ، وكان يعطى الوزير يوم تبوئه لمنصبه (دواة ذهبية) = (دوات طلا) .

والدويدارية في دولة المماليك وظيفة غير ذات قيمة ، كانت لكاتب بسيط ثم صارت للاختصاص بالرسائل .

باب الذال

٤٢٦ ـ الذرب :

مرض استطلاق البطن (الإسهال) ولا يكون معه قيء ، وهو مرض مزمن ، بينما الكوليرا (الهيضة) معها قيء والتهاب وإسهال شديد وسريع ، فهي مميتة ، وتسمى الريح الأصفر أو الإسهال الرزي .

٤٢٧ ـ ذلفادر :

عبد القادر ذلفادر : أمير عشيرة تركمانية هربت من جنكيزخان .

٤٢٨ ـ ذهب بنادقة :

نسبة ألى مدينة البندقية في إيطاليا .

باب الراء

٤٢٩ ـ رأس نوبة النوب :

هو الذي يتحدث (يأمر) على مماليك السلطان أو الأمير وينفذ أمره فيهم وهو أعلاهم . ومنها رؤوس النوب : وهم أربعة أمراء يرأسهم مقدم ألف يشرفون على المماليك السلطانية .

٤٣٠ ـ الرباط :

في مصطلح أهل دمشق كالخانقاه (الديز) : دار لنزول الصوفية يقيمون فيها

عاكفين على العبادة وهم من الرجال وبعض النساء المتعبدات أحياناً ولهم غرف صغيرة للتعبد .

٤٣١ ـ الربعة :

إناء مربع من جلد يجعل فيه الطيب وأدوات الزينة ، وقد تطلق الربعة ويراد بها (القرآن الكريم المجزأ) وقد يراد بها مساكن مبنية فوق حوانيت ودكاكين ووسائل للتجارة .

٤٣٢ ـ الرحلة :

اصطلح العلماء على تسمية السفر إلى طلب العلم رحلة ، وإلى الأمور العادية سفرة ، فيقولون رحل إلى بغداد لطلب العلم والسماع على الشيوخ ، وسافر إلى الهند للتجارة .

٤٣٣ ـ الرخام المعذري :

رخام أحمر نسبة إلى قرية معذر غربي الزبداني قرب دمشق وتدعى الآن بمعذر .

٤٣٤ ـ الرخت :

لفظ فارسي بمعنى الزينة ، وتشمل معانٍ كثيرة منها قماش غالي الثمن ، ومنها متاع البيت من أثاث ورياش ، ومنها المتاع الخاص من ثياب الأمراء والسلاطين وأقمشتهم ، ومنها طقم الحصان وعدة لجامه وتزيينه .

والرختوانية : هم الخدم المنوط بهم حفظ الأثاث والعناية به في القصور المملوكية ومفردها رختوان ، وحصان رخت : أي مطهم تطهيمة غالية .

٤٣٥ ـ الرخوان = الرختوان :

لقب فارسي لبعض رجال الطشت خاناه يتعاطى القماش ، والرخت بالفارسية اسم القماش والواو والألف والنون بمعنى ياء النسبة ، ومعناه المتولي أمر القماش .

٤٣٦ ـ الرزقة :

أرض توهب باسم السلطان ويأخذ الموهوب له من ديوان الروزنامة حجة

(وثيقة) تثبت ملكيته المطلقة لهـذه الأرض وأنها معفـاة من الضرائب ومن معـانيها الأرض توقف على مساجد وجهات البر .

٤٣٧ ـ الرستاق = الرزداق :

جمع رساتيق وهو لفظ فارسي معناه القرية أو محلة العسكر ، أو السوق ، أو البلد التجاري ، ونقلت إلى العربية بلفظ (رزداقات ، رزاديق) .

٤٣٨ ـ الرسم :

جُعُل ـ ضريبـة ـ تفـرضـه الـدولـة للقـائمين على بعض أعمـالهـا ، ويكلف صاحب العلاقة بتأديته .

٤٣٩ ـ الرَشال = رَجال :

لفظ فـارسي بمعنى الحلوى ، وفي التركيـة : رَجل : الفـاكهـة المـطبـوخـة بالسكر والتي بقيت على حالها ومن حولها السكر .

٤٤٠ ـ الرشمة :

لفظ عامي وهو ما يوضع على فم الحصان .

٤٤١ ـ الرفيعة :

استـدعـاء أو دعـوى تكتب على ورقـة وتـرفـع للسـلطان ليـحكـم بيـن المتخاصمين .

٤٤٢ ـ الركبدارية :

هم من يتبعـون بيت الركـائب الذي تحفظ فيـه السـروج واللجم ونحـوهـا ، وهم يحملون الغاشية (وهي سرج من جلد مخروز بالذهب) .

٤٤٣ ـ الرنك :

الشعار الذي يتخذه السلطان وأكثر ما يكون في الأبنية .

٤٤٤ ـ الرهوان :

من الفـارسية : راهـوار هـو الحصـان السـريـع في المشي وهـو غيـر أصيـل بنوعه .

٤٤٥ ـ روز خَضِر :

روز في الفارسية معناها اليوم .

والخَضِر هو صاحب موسى عليه السلام ، وروز خَضِر تعني يوم الخضر عليه السلام ، وهو يوم الخضرة وازدهار النبات ، وهو عند النصارى الثالث والعشرون من نيسان ، ويعرف عندهم بيوم القديس جرجس (أي الخضر عليه السلام) .

٤٤٦ ـ الروزنامة :

في الفارسية : روز بمعنى يوم ، ونامة أي الكتاب « كتاب اليوم » .

وفي عصرنا تستعمل الروزنامة للدلالة على التقويم .

ديوان الروزنامة : ديوان مالي يجبي الضرائب ويتولى الانفاق على بعض جهات الخير ومرتّبات لبعض الطلبة والفقراء .

٤٤٧ ـ الروشن :

فارسية الأصل : الفتحة أو النافذة والمشربيات .

٤٤٨ ـ الرومي :

المملوك الرومي من كان من شعوب أوربا من المماليك ، وفي الغالب من أوربا الشرقية .

٤٤٩ ـ الروملي :

البلاد التي يسكنها الأتراك العثمانيون فقط وهي بلاد الأناضول اليوم .

باب الزاي

٤٥٠ ـ زادة :

بالفارسية : ابن وتقابل بالتركية أوغلو .

٤٥١ ـ الزاوية :

كلمة تطلق على كل مسجد صغير فيه أحد الرجال المشهورين بالتقوى والصلاح والعبادة ، يقوم بوظيفة الوعظ والإرشاد لمن يتردد عليه ، ولا يوجد فيه منبر أو مئذنة ، وقد يوجد فيه محراب .

٤٥٢ ـ الزبيبة :

حفرة في الأرض على شكل زبيبة قد تستعمل للغدر بشخص ، فيأتي به الغادر إلى قربها ثم يقذفه بها فيقع فيها وينتقم منه .

٤٥٣ ـ الزراقون :

يقال لهم النفاطون ، وهم الذين يحملون بأيديهم قوارير فيها مواد مشتعلة تمرنوا على إشعالها وإلقائها على الأعداء (تشبه الزجاجات الحارقة في عصرنا) .

٤٥٤ ـ الزر المحبوب :

لفظ فارسي : زر بمعنى ذهب ، والزر المحبوب هو الدينار الذهبي في مصر ، وهو من الذهب عيار / ١٦ / قيراط .

٤٥٥ ـ الزربقت :

لفظ فارسي : زر بمعنى ذهب ، وبقت : بمعنى نسيج ، فالمعنى نسيج الذهب بالديباج والسندس .

٤٥٦ ـ الزِّرْخ :

درع من حلق الحديد يلبس في الحرب للإنسان أو الحصان ، وهي كلمة فارسية وآرامية ، وفي العربية الزَرَدْ .

٤٥٧ ـ زرداوة :

هو حيوان السمور ويشبه الهر .

٤٥٨ ـ الزردخانة :

هو المكان المخصص لحفظ السلاح والعتاد الحربي ، وقد تطلق على السلاح نفسه . ومن معانيها السجن المخصص للمجرمين من الأمراء وأصحاب الرتب ، وهي لفظ فارسي مركب .

٤٥٩ ـ الزردخاني :

نوع من الحرير تصنع منه طواقي تلبس تحت العمامة ، فيقال : يلبس تحت القلنسوة البيضاء ، قلنسوة من الحرير الزردخاني ، وهذا الحرير يشبه التفتا (قماش معروف) .

٤٦٠ ـ الزردكاش :

المسؤول عن صنع السلاح وصيانته .

٤٦١ ـ **الزردة :**

كلمة فارسية تعني طعاماً من أرز وعسل وزعفران .

٤٦٢ ـ **الزردية :**

درع من الزرد يلبس تحت الثياب الظاهرة وفوقه خوذة .

وتستعمل العامة في عصرنا لفظ الزردية بمعنى الملقط الصغير الذي يستعمل في صنع الزرد ويقال له (البينسة) .

٤٦٣ ـ **الزركش = زركشة :**

زركش : طرز الثوب من حواشيه بخيوط الذهب ، وزركش الثوب أي زخرفه وقد تكون لجميع الثوب .

٤٦٤ ـ **الزط = النَّور :**

جماعة عاثوا فساداً وقطعوا الطرق ونهبوا الغلات ، ويقال للزط : الجت ، وهم قبائل جاءت من الهند وهم النَّور ومن أسمائهم الأرباط ، والغجرت ، والشنكل ، وكان خارج دمشق قرب باب الشاغور حيٌّ يعرف بحي الزط ، ثم سمي بجادة الإصلاح .

٤٦٥ ـ **زلطة = زلاطة :**

زلطة : عملة تركية مغشوشة مخلوطة رسمياً (أي نحاس بداخلها فضة) قيمتها ٣٠ بارة وكان تداولها على الغالب في فلسطين وأصل الكلمة بولونية .

٤٦٦ ـ **الزمام دار :**

لقب القائد العسكري ، يقال : زمام عسكري أي قائد عسكري .

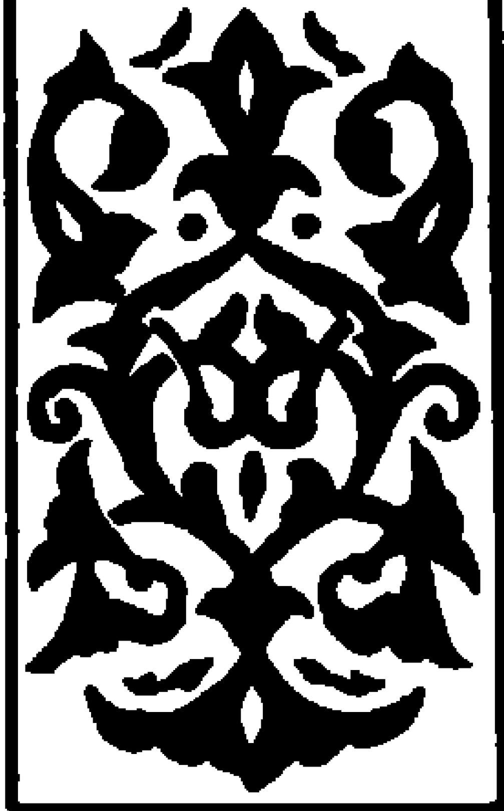
٤٦٧ ـ **الزمط = الزنط :**

لباس يوضع على الرأس فيغطي أعلاه غالباً وترتد أطرافه إلى الأعلى كبعض البرانيط في عصرنا .

٤٦٨ ـ **الزِّنان دار :**

لقب للذي يتحدث على باب ستارة السلطان أو الأمير من الخدم الخصيان ، وهو مركب من كلمة زنان : فارسية ومعناها النساء ، ودار بمعنى ممسك ، ويعني أنه الموكل بحفظ الحريم .

للبحث تتمة



وتمتدان ..
يداك المضيئتان يا حسين .. !

بقلم د. أسعد علي

- ١ -

حَنَّ حَيٌّ . . .
حُسينُه
للحيَاةِ . .
هو حِسُّ الرؤى
إمامُ المماتِ . .
فُرصَةُ الكون :
أن يرى كربلاءً
وشهيداً
على خلودِ الثباتِ . . .
(فاتحة المحرم ١٤٠٩)

- ٢ -

سلَّمتُ على أشعَّتِها
إنها عينٌ مجنحةٌ
لا تُعَدُّ أهدابُها
لهذا الصَّباح
أبرز الأشعةِ عشرة
خمسة وخمسة
يَدٌ بيدٍ
تمتدُ روحي
كفرسٍ يُبرقُ في الأرضِ
فيقطعُ حِقَبَ الزمنِ
ويَصهَلُ في كربلاء
لن أعدِّدَ الأسماء
فالحسينُ :
روح الأسماء
ومعنى الروح
وحورُ الأرواح . .
أفراح . . أفراح . .
أفراح :
رؤيةُ الحسين في كربلاء
فرحةُ السماء
ترابُ الأرضِ : خيولٌ
فرسانُها الهَواء
ميدانُها الفضاء
تصهل الخيول
أفهم الصهيل

فارسُ السماء
يعود إليها
متوَّجاً . . .
أبو الشهداء
يَشهد الضياء . .
يشهَدُ الأنواء
يَشهد النورَ
يمنَحُ الأرضَ الدِّماء
زوّدها بالبقاء
حسين . .
يا زينةَ الأرض إذ جاء
يا فرحة السماء إذ جاء
مَن يشهدُ الوحدة في البناء ؟ . .

-٣-

حسينُ :
في دمي ابتداء
وفي دماء الأحرار والأصفياء
يا حسين . . !
فلاحُ حائكَ
وجنسُ سينك
وعليٌّ يائك
وحُسْنُ نونِكَ
أربَعُ جهاتِ الأكوان
وفي كلِّها الفرسان . .
لستَ بحاجةٍ إلى فرسان . .
حروفُك الزمان . .
الطامحون إلى الفروسية
يرون فيك حاجاتهم
البطولة في الحق :
حاجَةُ الإنسانِ العليا
يا بنَ العليِّ
لست بحاجةٍ إلى فرسان
حروفك المكان
الطامحون إلى الفروسية
يرون حاجاتهم لديك . .
قِمَمُ الجبالِ :
مقاصد المتسلِّقين
أعماق البحار :
ملاعِب الغواصين
أنتَ القمَمُ والأعماقُ
لمن تُجنِّحُه الأشواق
لمن أجنحته ريشُ روحه
يداك مدودتان
أشعة قبضتيك
أصابعك العشر
منائر حربٍ للحبِّ
تستقبل ذوي الحاجات
لا تقبل مَن تلفَّفَ بالنفاق
أصابعك العشر
منائر إرشاد
يجتذب زهر الربيع النحل
قد يجيء الذبابُ بأجنحة
قد يشبه النحلَ . .
لكنه لا يملك لغةَ الرحيق . .

ولن يكون له جنيُ العسل
إنه يطنطن
مُقلِّداً زمزمة النحل
ولكن هيهات
لن تكون الذبابة نحلةً
ولن تكون النحلة ذبابةً
قد يتشابه الحجم
قد يتشابه التكوين
لكن ما أوحي للنحل
لن يكون للذباب
وما تهمره معصرات السحاب
لا يملكه المشابهُ من الضباب
أو المنافِقُ من سراب
صدور الغيوم المعصرات
ضمائر أمهات
تحمِلُ الغذاءَ والحبّ . .
يا حسين
يداك ممتدتان
لتمنحا فروسية الفرسان
لتغدقا مطر الحياة
الشهادة هي الحياة
الحياة في البقاء . .
نضارةُ الوجوه
نظراتُ السلام
إلى وجه المهيمن السلام
مطر الشهادةِ :
يُحيي الأممَ بعد موتها . .

- ٣ -

حسينُ
لاسمك الحياة
يتحول الموت إلى ضِدِّه
تُتْئِمُ الحياةُ بالشهادةِ
يُبْعَثُ التاريخ حيًّا
تاريخُ النبوات
ويَفيض نهرُ الحاضر
فتخضرُّ صحارى المستقبل
يا بنَ العليِّ
يداكَ ممتدتان
أشعة عاشوراء
نافذات
من يقرأ الأشعَّةْ ؟ . .
في بني الحقِّ قُرَّاء . .
قرأوكَ بالتوحيد
وحدة الفاعِل والفعل
عاشوراء . .
من حدَّقَ بالصورة
مَن يرتقي إلى المعنى
مَن رأى الفعل « عاش »
مَن رأى الفاعل « وراء »
من وحَّد بينهما ؟
من رأى فيهما الحسين ؟
وصيحةَ التاريخ للحسين
عاش + وراء
عاش الحسين

عاش سبط النبيِّ
هل جرَّب العميان
كيف تنطق الألوان :
يا حسين
يا بن العليِّ . . !

- ٤ -

لست بحاجة إلى فرسان
أنتَ البيان
الطامحون إلى البطولات
يرون لديك الحاجات
لاسمك الحياة
لمعناك اللغات
لروحك سعادة الوعي
يا حسين
أسبح في النهرين
بعدما اجتمع فيَّ البحران
لِأجيءَ إليك في عاشوراء
ملتقى البناء
فعلُك الفاعلُ في الوجود
« عاش » : فعل الأحياء
« والوراء » : لغز العصور
هل يغزلون حرير الوعي ؟
أي الجهات الوراء . . ؟
يا شهيد الأرض والسماء
أهو الأَمَامُ أم عكسُه
إنَّ « الوراءَ » لغز الحياة واللغات

في الحياة هو : ابن البنت
هو : السبط
وفي اللغات :
هو صراط الوعي
لا لَفَّ
لا دورانَ
هو السلوك على صراط مستقيم
فيه التقدم للمبصرين الشجعان
وفيه التخلف للعميان الجبناء . .
وراء : كلمة النداء
كلمة الدعوة الرائية
رأيتُك فيها ابنَ فاطمة
رأيتك فيها ابن بنت النبي
رأيتك فيها سبط محمد
ورأيت التاريخ
ولن أحدد زمان التاريخ
رأيت قبل الجزيرة وبعدها
أمواج المحيطات
تهتف باللغات :

عاش
عاش البطل
عاش
عاش المَثَلُ
عاش
عاش الأمل
عاش
عاش الحسين

عاش
عاشوراء
فهم النداءَ من فهم
واستضاء بالنداء
من استضاء
حكمة الأنبياء
وحبُّ الأوصياء
جناحان للبقاء
يا حسين
يا بنَ العليِّ
لست بحاجةٍ إلى فرسان
كلُّ صابٍ إلى الفروسية
محتاج إليك
ويحتاج إليك

- ٥ -

نسل البطولة لا يُقطع
لأنَّ لُسُنُ الحياة
والحياة هِبَةُ الحيِّ
والحيُّ قيومٌ بهباته
رائعٌ منكَ . . .
يا حسين
أن تمُدَّ اليدين
لمن كان أو يكون
طامحاً إلى الخلود
عاشقاً أن يكون الشهيد
يا بن العلي . . .
يداك تمتدان في عاشوراء
دمُكَ المَدُّ المُضاء
وعيناي قلبي وروحي
تتقلب في البحار
تروح في الرياح
لتقرأ عاشوراء
سبع قراءات
أو عشر قراءات
وهل تسعفني اللغات ؟

- ٦ -

يا حسين
يا مانح الدم امتداداً
يا بن الحجاز المعرق
يامشرِّفَ كربلاء
تُقرَع طبولُ الحواجزِ
يُحذِّرُ المحذَّرون
ويتكاثر المبتورون
وينطلق الطُّلَقاء
ويدعي المدَّعون
وعيناك لا تطرفان
تشـهدان
أنت الشهيد
وأبو الشهداء
والشهيد يرى الصراط
فلا تلفته المنكسرات

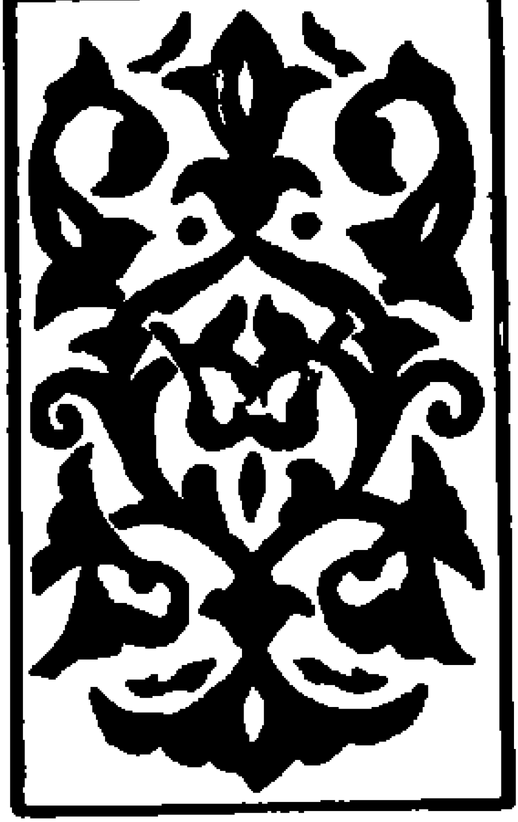
- ٧ -

كسرت جرارَ الطيب

كسرت قناني الحبر
كسرت لطف الهواء
لأصل إلى الحضرة
هَذا الصباح
لأناديك بانشراح
يا حسين
يا بن العلي
لانشراحي دمعتان
مما عرفتُ من الحقّ
مما أعجزني عن المشاركة
أُنْفِقُ من دمي في حبري
أبحر من روحي في دمعي
وتمتـدان
يداك المضيئتان
وتحضنان دمعتين
يا حسين
ضمني الفيضانان
طوفان نوح
ونار ابراهيم
وفيهما سبحت بانشراح
يا بن العلي
لا تُقتل الأرواح
دلني السموُّ
قادني النجاح
بانشراح
فرأيت السعادة
سلمت على أشعتها
إنها عين مجنّحةُ النور
لا تُعَدُّ أهدابُها
بهذا الصباح
أبرز الأشعة عشر
عاشـوراء
خمسٌ وخمس
يد بيد
روحي تمتد
سعيدةَ بلا حسد
في ندائكَ الصادق الوفيِّ
يا حسين
يا بن العليِّ . . .
(١٠ محرم ١٤٠٤)

- ٨ -

حسينٌ
حنينُ الياء والسين :
حِسُّـه
حنانُ عليٍّ .. بالفداءِ ..
ونفسُـه
يَبيتُ على صدر المنيَّة
حيـدرٌ
ليسلَمَ إسلام النبيّ
وشمسُه
كتبت زماني
واكتتمت وليّه
بمهجة قلبي
كي يُفتَّحَ عُرسُه ..
(١٠ محرم ١٤٠٩) ..



مولاي يومك لا يزال كأمسه

بقلم السيد مصطفى جمال الدين

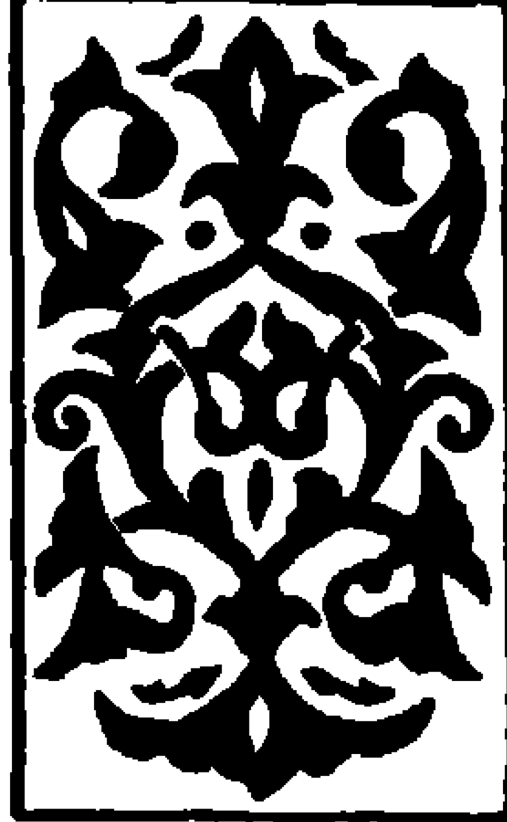
ذكـــراك تنـــطفىء السنين وتغـــرب ... ولهـــــــــا على كف الخلود تلهب
لا الـــظلم يلوي من طماح ضـــرامها ... أبـــداً ، ولا حقـد الضمـــائـــر يحجب
ذكرى البـطولـة ، ليلها كنـــهـــارها ... ضـــاح تؤج بـــه الـــدمـــاء وتلهب
ذكـــرى العقيـــدة لم ينـؤ متن لهـــا ... بـــالحـــادثـــات ، ولم يخنهـــا منكب
ذكـــرى الأبـاء يـرى المنيـة مـاؤهـــا ... أصفى من النبـــع الـــذليـــل وأعـــذب
ذكـــراك مـــدرســـة الـــذين تعـــرضـــوا ... للسوط ، يحكم في الشعوب ، فأرعبوا
ومحجـــة الشهـــداء يخشـــاهم ، وهم ... صـــرعى بـه ، السيف اللئيم ويـــرهب
مـــولاي درب الخـــالـــدين منـــور ... بـــالـــذكـــريـات الغـــر سمح مخصب
تهفـــو لـــــروعتـــه المنى لكنـــه ... ـ ممـــا تحيط بـــه الفجـــائـــع ـ متعب

* * *

ايهـــا ابـــا الأحـــرار أي كـــريمـــة ... تبني الخلود وليس منـــك لهـــا أب
أنت الـذي أعـطيت مـــا أعيا الـــورى ... تصـــديقـــه ، ووهبت مـــا لا يـــوهب
ووقفت حيث أراح غيـــرك نفســـه ... والحق بينكمـــا يهيب ويـــرغب
فعمـــدت للتيـــار تهـدر شـــامخـــاً : ... سيـــان أغلب مـــوجـــه أو أغلب !!
في حين مـــر بـــك المـــرفّـــه جيفـــة ... شنعـــاء تـطفـــو في العبـاب وتـــرسب
حتى إذا التـــاريـــخ أرهف سمعـــه ... ليعيـــد من صنعـــوه فيمـــا يكتب
دوّى بـآذان الـزمـان هـديـرك الصـافي ... وضـــاءت من سنـــاه الأحقب
ومشت على وهج سعرت قوافل الأحرار ... تكـــرع من لـــظاه وتـــطرب

وتـركت لـلأجيـال حين يلزهـا ... عنت السـرى ويضيق فيهـا المهـرب
جثث الضحـايـا من بنيـك تـريهم ... ان الحقـوق بمثـل ذلـك تـطلب
مـولاي أنت لكـل جيـل صـاعـد ... قبس ينيـر لـه السـرى ويحبب
ولأنت ان زلت بـه قـدم الهـوى ... صـوت الضميـر يـرده ويؤنب
ولنا بيومك ، وهو في اقصى المـدى ، ... كف ملوحـة ، وعين تـرقب
فعلى م يرجم بـالظنون مخـاتـل !! ... ويعيش في وهم الخيـال مخـرب ! .
وعلى م نيـأس من هـدايـة فتيـة ... تخـذتـك رائـدهـا الـذي لا يكـذب
انـا لست شيعيـاً لأن على فمي ... ذكـر الحسين أعـيـد فيـه وأطـنـب
ولأن في قلبي عصـارة لـوعـة ... لأسـاه تـذكـرهـا العيـون فتسكب .
ولأن امي أرضعتني حبـه ... ولأنـه لأبي وجـدي مـذهب
لكنني أهـوى الحسين لأنـه ... للسـالكين طـريق خيـر ارحب
وأحبـه لعقيـدة يفنى لهـا ... ـ ان ديس جـانبهـا ـ ودين يغضب
ودم يـريق . لأنـه يغـدو بـه ... جـوع الضمـائـر اذ تجف فتجـدب
أأكـون شيعتـه ، وقـد أخـذ الهـوى ... قلبي بغيـر طـريقـه ، يتنكب
وأكـون شيعتـه اذا لاقيتـه ... وأنـا لـروح (يـزيـد)منـه . اقـرب
مـولاي يـومـك لا يـزال كـأمسـه ... في الـدهـر ريـان الضحى يتلهب
يـزهـو بغـرتـه الأصيـل ، وينتشي ... ـ بجـلال ما وهب الشـروق ـ المغـرب
فـدم أرقت كـأنـه من جِـدّة ... ألآن يعـطر في الثـرى ويخضب
وكـأن حقـامـذ نصرت ، وبـاطـلاً ... يهـوي ، واحقـاداً عليـك تـألب
صـور من الأمس الجـديـد نعشيهـا ... حقـداً ، ونصلاهـا هـوى يتعـذب
وكـأن قـومـاً أسلمـوك بليلة ... عسـراء ، وانقلبـوا عليـك فكـذبـوا
عـادت بقيتهم ، تبـارك مـا جنى ... جـان . وتصقـل مـا افترى وتهـذب
من كـل نهـاز هـوايتـه التقى ... ورقيق ظـاهـره الصـلاح المعجب
ويكـاد من قـدس وطـول بـراعـة ... في النسـك بين لـداتـه يتـرهب
لكنـه إذ جـدّ جـدّ وأنـطوى ... لعب ، وأصحـر للهجيـرة ملعب
ألقى (تَنَكّـرَهُ) وفـاض بسـره ... عـريـان يهـدر في العبـاب ويخضب
والحمـد للكـرب الشـداد فقـد جلت ... عهـراً يكـاد من الخـديعـة ينجب

امــا الــذين خبـرتهم يـوم التقى ... من حـولكم رهـج القنـا يتـأشب
فوجدت فيهم كل (اشوس) يـزدهي ... ان الـرمـاح لنهبـه تتـرقب
فهم الـذين تـوارثـوك رسـالـة ... تجـري على جـدب السنين فتخصب
وهم الـذين جـريت فيهم ثـورة ... بيضـاء تثبت للريـاح وتصلب
وعقيـدة تـزهـو بـأن معينهـا ... هيهـات يفتـر نبعـه أو ينضب
وهم الـذين سيقتفونـك ، لا الهـدى ... كـاب ، ولا وخـد السـرى متهيب
ويقـودهم للنصـر ، فـاض نميره ... سيف على ظمـأ الفتـوح مجـرب
ثم إستفـاق الحـاقـدون على الهـدى ... ـ اذ ثـار يهـدم مـا بنـوه ويقلب ـ
يتهـامسـون : « بـأن فقعـاً ذابـلاً ... هـذا الشمـوخ ، ومنيـة ستخيب
وبـأنـه غضب ستهـدأ ريحـه ... يـومـاً ، ويجزر مـده المتـوثب
وبـأن من نـاوأتم وكـرهتم ... منكم ، على عصف الحوادث ، أصلب
وبـأنـهـم حـمـم إذا هـبت وغـى ... لانـوا ، وإن ألقت عصـاهـا ثقبـوا
كـذبـوا . . فـدون الـريب أنـك واجـد ... في الصبح مـا يعنـو لـه المتـريب
مـرت بكم فـرص وأنتم حـولهـا ... تتحينـون (الضرع) سـاعـة يحلب
فـأمـدكم ببـروقـه ورعـوده ... نـوء على سعـة المـدى يتقلب
فحكمتم والسـوط رهن أكفكم ... يضـرى به حمـل ، ويـأسـد أرنب
وعصفتم بـالنـاس لم يضعف لكم ... جاه ، ولم يخسر لـديكم (مكسب)
وحسبتم ان (العبـاب) يقلكم ... طوعاً ، وان (الـريح) منكم تـرهب
حتى إذا إنحسـر الخمار ، وفسـرت ... لكم الـرؤى ، وارتـد طـرف معجب
عـدتم ـ كما كنتم ـ ليـوث كـريهـة ... تحيـا على الـورق الصقيـل وتصخب
وإذا بهـذا (الفقـع) صحـو ضمائـر ... هيهـات يثبت فيـه طيف مـرعب



حصاد الثقافة

● صدر عن وزارة الإرشاد الإسلامية ـ مركز المصادر الثقافية للثورة الإسلامية ـ المجلّد الثامن عشر من كتاب « صحيفة النور » ، وهو مجموعة إرشادات الإمام الخميني ـ دام ظله العالي ـ .

ويشتمل الكتاب على طائفة من الأحاديث والآراء والإرشادات التي صدرت عن السيد الإمام فيما بين ١٤ خرداد عام ١٣٦٢ و٣٠ أرديبهشت عام ١٣٦٣ هـ. ش. ١٤٠٢ هـ ق .

● صدر عن مركز الإذاعة والتلفزيون في الجمهورية الإسلامية في طهران كتاب : « فهرسة أحاديث الإمام الخميني المحفوظة في مركز الإذاعة والتلفزيون في الجمهورية الإسلامية الإيرانية » .

والمطبوع عبارة عن فهرسة لأهم أحاديث الإمام الخميني ، المحفوظة في المركز المذكور مسجلةً على أشرطة أو أفلام أو فيديو ، والمرتبة في أرشيف المركز على أساس الموضوعات .

وقد جاءت هذه الأحاديث مبوّبة حسب تاريخها منذ سنة ١٣٤١ هـ.ش ١٩٦٤م . إلى سنة ١٣٦٢ . ١٤٠٣ هـ ق .

● صدر عن العتبة الرضوية المقدسة في مشهد الجزء السادس والعشرون من كتاب آقا بزرگ الطهراني : « الذريعة إلى تصانيف الشيعة » ، بإهتمام أحمد الحسيني .

وكتاب الذريعة هو أكثر الكتب شمولاً وسعة في مجال التعريف بالكتب حتى يومنا هذا .

وقد اشتمل الكتاب المذكور على تعريف بحوالي ١١٠٠ كتاب مما ألفه الأدباء والمفكرون الشيعة باللغات العربية والفارسية والتركية والأوردية .

● صدر عن مؤسسة المطالعات والتحقيقات الثقافية في طهران الكتاب الموسوم : « في ذكرى محمد بن موسى الخوارزمي » .

والخوارزمي (ت ٢٣٢ هـ) رياضي وفلكي وجغرافي مشهور من أبناء إيران ، ولم يكن له نظير في عصره في العلوم الرياضية والنجوم والجغرافيا .

ويضم الكتاب مجموعة من المقالات . وقد طبعته منظمة اليونسكو التابعة للأمم المتحدة في إيران بمناسبة مرور ألف ومئتي سنة على ولادته .

● صدر عن دار معين العلمي في طهران كتاب « دفتر الأيام » للدكتور عبد الحسين زرّين كوب .

ويشتمل الكتاب على عشرين بحثاً عن الغزالي وابن رشد ، وملاحظات عن الشيخ العطّار ، وشاعرية بيدل ، والشاعرة پروين في ميدان الشعر والعرفان ، ومع مولانا الرومي ، والأمير خسرو الدهلوي ، وحول حاشية بستان سعدي ، وناكجا آباد ، ومصاحبة التاريخ ، وعبد الرحمن الكواكبي ، والإسلام في إيران ، ونظرة في منهج نقد الشعر ، وأساس الشعر الفارسي ، ونهج البلاغة والشريف الرضي ، ودفتر الأيام ، والأدب الإنساني والأدب العالمي ، وبحث في العرفان التطبيقي ، ودفاع سقراط ـ دفاع عن الإنسان والآخرين في محاورة سقراط .

● صدر عن العتبة المقدسة في مشهد الجزء الأول من كتاب « فهرسة النسخ الخطّية لترجمة القرآن » لمحمد آصف فكرت . وقد ألحقت به توضيحات تتعلق بنوع الورق والخط والترجمة والنسخ وتاريخه والتزيينات وعدد الأوراق وعدد السطور والحجم والجلد والواقف وتاريخ الوقف .

● صدر عن العتبة المقدسة بمشهد كتاب « الإسلام والإستعمار » لمؤلفه رادولف پيترز ، ترجمة محمد خرقاني .

ويبحث الكتاب في مسألة الجهاد ، حيث يبتديء بإستعراض تأثير الإستعمار الغربي في الإسلام ، ثم يعالج موقف الإسلام ومعارضته لبسط النفوذ الأوروبي على العالم الإسلامي .

ويختتم المؤلف كتابه بفصل حول مفاهيم الجهاد .

● صدر عن دار القبس والفردوسي في طهران كتاب « فاجعة التمدن ورسالة الإسلام » تأليف سيد قطب ، ترجمه إلى الفارسية على حجتي الكرماني .

ويتناول الكتاب العوارض والمشكلات التي نشأت بسبب التمدن المعاصر ، ثم يبحث في رسالة الإسلام وكيفية تحقيق تحررها من هذه الفواجع والعوارض . ومن الفصول المهمة للكتاب : انعدام الإنسان ، الإنسان المجهول ، الضياع والضلال ، المرأة والعلاقات الجنسية ، التمدن المخالف للإنسان ، طريق التحرر .

● صدر عن شركة المؤلفين والمترجمين في طهران كتاب « ثقافة المعرفة الإسلامية » ، ويقع في أربعة أجزاء .

ويشتمل الكتاب على ثبت بجميع التعبيرات والمصطلحات الواردة في الثقافة الإسلامية ومعارفها ، بما في ذلك العلوم العقلية والعلوم النقلية ، مع توضيحات كاملة وأمثلة عديدة على مدى الأجزاء الأربعة .

● صدر عن مكتب الإعلام الإسلامي في طهران كتاب « مقالات المؤتمر الثاني للفكر الإسلامي في طهران » . ويتضمن مقالات وكلمات ألقيت في المؤتمر الثاني للفكر الإسلامي (١٢ ـ ٢٢ بهمن ١٣٦٣) حول أبعاد الفكر الإسلامي وشؤونه المختلفة . ١٤٠٤ هـ ق .

● صدر في طهران المجلد الأول من كتاب « التعرف إلى مصادر تاريخ إيران ومراجعه ، منذ البدء وحتى السلسلة الصفوية » لعزيز الله بيات .

ويعرّف المؤلف في هذا الكتاب بكل المصادر اليونانية والعربية والفارسية التي ذكرت تاريخ إيران منذ بدء التاريخ وحتى ظهور الصفويين . وقد راعى المؤلف في عرضه المراحل التاريخية .

● صدر عن جامعة طهران ووزارة الإرشاد الإسلامية كتاب « في ذكرى إقبال » ، ويتضمن مقالات المؤتمر العالمي في إحياء ذكرى العلامة محمد إقبال اللاهوري . ومن جملة بحوث الكتاب : اتحاد العالم الإسلامي وبلدان العالم الثالث ، تأسيس باكستان ، تأثير المولوي في فن إقبال وفكره ، العلّامة إقبال والجاحظ .

● صدر عن المكتبة الوطنية في إيران « عناوين الموضوعات الفارسية » . ويعد هذا الكتاب مرجعاً مهماً لإحتوائه على فهرسة ألفبائية لعناوين الموضوعات التي جمعها مركز الخدمات الكُتُبية منذ بدء مرحلة فهرسة الكتب الفارسية فيه وحتى ما بعد مرحلة انتقال المركز ودمجه بالمكتبة الوطنية .

ويعتبر الكتاب المذكور من المراجع الضرورية للباحثين ، وهو يسدّ فراغاً في المكتبة المعاصرة .

كتب في الميزان

فقه القرآن

تأليف قطب الدين أبي الحسين سعيد بن هبة الله الراوندي .

كثيرة هي المؤلفات التي كتبت عن القرآن الكريم وعلومه المختلفة كالقراءات والتجويد والتفسير والإعراب .. الخ ، ولكن الكتب التي وُضعت عن فقه القرآن ليس بهذه السعة ولا بهذه الشمولية . علماً بأن كتاب الله المجيد يتضمن زهاء ٥٠٠ آية تتناول بيان رؤوس الأحكام الفقهية وأصول التشريع الإسلامي من الوجهة العملية ، وهي التي اصطلح العلماء على تسميتها بآيات الأحكام ، والحديث عنها وشرحها وتفسيرها بفقه القرآن .

وحيث إن القرآن الكريم هو أصل التشريع ومصدره لإستنباط الأحكام الفقهية ومعرفة مباديء الإسلام وتشريعاته ، وحيث إن الفقه حاجة ضرورية للمسلمين ، فقد تنادت جمهرة من العلماء للإهتمام بهذا الجانب وإيلائه ما يستحقه من الجهد والبحث .

وثمة منهجان لمعالجة هذا العلم :

١ ـ دراسة الآيات القرآنية حسب تسلسل السور الواردة في القرآن الكريم .

٢ ـ دراسة الآيات مرتبة في كتب بدءاً من الطهارة إلى الديات ، على غرار الأبواب الفقهية في تصانيف الفقهاء . والمنهج الأول يميل نحو المباحث التفسيرية ، أما الثاني فيميل نحو الإهتمام بالمسائل الفقهية أكثر من سواها .

وكان أول من صنف في أحكام القرآن ، محمد بن السائب الكلبي المفسر الذي ورد ذكره في طبقات المفسرين (ت سنة ١٤٦ هـ) .

ومن الكتب الجليلة في هذا الباب ، كتاب « فقه القرآن » للفقيه المفسّر المحدّث الأديب قطب الدين سعيد بن هبة الله الراوندي المتوفي سنة ٥٧٣ هـ نشر مكتبة آية الله العظمى النجفي المرعشي ، طبع مطبعة الولاية في قم المقدسة ، وتحقيق السيد أحمد الحسيني ، بإهتمام السيد محمود المرعشي ، وهو كتاب شامل جامع لما يجب أن يُكتب ، حافل بالحجة والإستدلال .

وقد بوّبه المؤلف على نسق الكتب الفقهية ، حيث بدأه بكتاب الطهارة

وختمه بكتاب الديات ، مع الإهتمام بالمباحث التفسيرية والفقهية فأشبعها بحثاً وتعمقاً .

وقد وُفق الراوندي في تناول مسائل جليلة استعرضها في كتابه بقدرة بارعة على الإستنباط ، مستعيناً بالقدرة العلمية التي امتلك زمامها .

ويمتاز الكتاب بأنه يحاول جمع الآراء ولا سيما التفسيرية منها إذا كان ثمة إختلاف ، فيوفق بينها ما أمكنه ذلك .

ولا شك في أن هذا الكتاب أثر علمي جليل ، بذل فيه مؤلفه القطب الراوندي جهداً كبيراً موفقاً ، يعتبر مرجعاً هاماً في موضوعه لا يستغني عنه المؤلفون والباحثون في التفسير والفقه .

يقع الكتاب في جزءين من الحجم الكبير ، ويبلغ تعداد صفحاته أكثر من ٨٥٠ صفحة . ويتضمن ترجمة عن المؤلف : (نسبه . أسرته . مكانته العلمية . أساتذته . تلامذته . آثاره العلمية . شِعره . وفاته ومدفنه . مصادر ترجمته) .

ويقول المؤلف في مقدمة كتابه بأن ما حمله على تأليف مصنّفه هذا هو أنه لم يجد « من علماء الإسلام قديماً وحديثاً مَن ألّف كتاباً مفرداً يشتمل على الفقه الذي ينطق به كتاب الله ، ولم يتعرض أحد منهم لإستيعاب ما نصّ عليه لفظه أو معناه وظاهره أو فحواه . . . » ، وهكذا ارتأى أن يؤلف كتاباً في فقه القرآن « يغني عن غيره بحسن مبانيه ولا يقصر فهم القاريء عن معانيه . . . ليكون للناظر فيه أنيساً يصادقه ، وللفقيه ردءاً يصدّقه . . . » .

ويشتمل الجزء الأول على : كتاب الطهارة ، كتاب الصلاة ، كتاب الصوم ، كتاب الزكاة ، كتاب الحج ، كتاب الجهاد ، كتاب الديون والكفالات والحوالات والوكالات ، كتاب الشهادات .

أما الثاني فيشتمل على : كتاب القضايا ، كتاب المكاسب ، كتاب المتاجر ، كتاب النكاح ، كتاب الطلاق ، كتاب العتق وأنواعه ، كتاب الأيْمان والنذور والكفارات ، كتاب الصيد والذباحة ، كتاب الأطعمة والأشربة ، كتاب الوقوف والصدقات ، كتاب الوصايا ، كتاب المواريث ، كتاب الحدود ، كتاب الديات .

مجلة الثقافة الاسلامية / فهرسة عامة للسنوات الثلاث

١٤٠٦ ـ ١٤٠٧ ـ ١٤٠٨ هـ

مجلة الثقافة الاسلامية / فهرسة للسنة الأولى ١٤٠٦ هـ

خمسة أعداد من العدد الأول حتى الخامس

مجلة الثقافة الاسلامية / فهرسة للسنة الثانية ١٤٠٧ هـ

ثمانية أعداد من العدد السادس حتى العدد الثالث عشر

موضوعات العدد الثاني عشر (شعبان ـ رمضان)	الكاتب	الصفحة
الأمة بعد الرسول	هيئة التحرير	٥
عقيدة الإمام المهدي / في خط الإنتظار	السيد محمد حسين فضل الله	١٢
منزلة الأعداد في الأحاديث النبوية	د . عمر الدقاق	٢٢
معارف القرآن	السيد محمود الهاشمي	٣٣
في رحاب أم الكتاب	الشيخ محمد جعفر شمس الدين	٤٦
تربية الطفل والمراهق	الأستاذ لبيب بيضون	٦٦
تحقيق من وجهة نظر تدوين التاريخ	د . عبد الهادي حائري	٨٥
ذكريات إيرانية	السيد حسن الأمين	١٠٢
السيد محسن الأمين : الرجل والعقيدة (٢)	د . محمد حمود	١٠٩
الوحدة الإسلامية ومواقف علماء الإمامية منها	السيد عامر الحلو	١٦١
تاريخ العلوم في الإسلام	جلال الدين همائي	١٧٤
اللغة الفارسية وإرتباطها بالهوية الإسلامية في افغانستان	د . نجيب الهروي	٢٠٢
من الفقه الإسلامي المقارن (حكم اللحوم المستوردة)	د . محمد فتحي الدريني	٢٢٩
مفتاح إلى فهارس المخطوطات العربية	عبدالله ناصري طاهري	٢٧٤
لأنك قوة . . . لأنك ثورة	السيد محمد حسين فضل الله	٢٨٦
الرسالة الإعتقادية لبهاء الدين العاملي	الشيخ جعفر المهاجر	٢٩٦

موضوعات العدد الثالث عشر
(شوال ـ ذو القعدة)

مجلة الثقافة الاسلامية / فهرسة للسنة الثالثة ١٤٠٨ هـ
ستة أعداد من العدد الرابع عشر حتى العدد التاسع عشر

الطرق الصوفية في العالم الإسلامي في القرن الثالث عشر الهجري	أ . محمد مطيع الحافظ	٢٣٥
الألفاظ الفارسية في معجم النبات العربي	د . محمد التونجي	٢٥٤
ملاحظات حول تعليم الفارسية للمبتدئين الأجانب	د . محمد رضا باطني	٢٧٨
عكا خلال فترة الإحتلال الصليبي	د . محمد مخزوم	٢٨٥
موضوعات العدد الخامس عشر		
(ربيع الأول ـ ربيع الثاني)		
معارف القرآن	السيد محمود الهاشمي	٥
دور الفباء القرآن في الوحدة الإسلامية (٢)	د . محمد التونجي	٢٨
في مولد الرسول الأعظم (ص)	الأستاذ محمد علي أسبر	٤٢
ابن معقل الحمصي	الشيخ جعفر المهاجر	٦٩
العمل من مباديء النظام الإقتصادي في الإسلام	د . محمد فتحي الدريني	٩٦
الإعلام والقضايا الإسلامية	السيد محمد حسين فضل الله	١١٦
تأملات حول الفلسفة والفلسفة الإسلامية (١)	الشيخ محمد جعفر شمس الدين	١٣٢
الأشراف ونقابتهم في التاريخ الإسلامي	الأستاذ محمد مطيع الحافظ	١٤٨
صفحات من تاريخ الشيعة في حلب	د . حسن عباس نصر الله	١٦٧
أثر قصائد الشعراء المسلمين في معارك الرسول (ص)	مدين الموسوي	١٩٣
المدارس الدينية في إيران		٢٤٢
قراءة في ديوان مهيار الديلمي	د . عبد المجيد زراقط	٢٥٠
رد على تحقيق من وجهة نظر التاريخ (١)	السيد حسن الأمين	٢٧٤





تحت رعاية

وزارة الثقافة والإرشاد القومي في الجمهورية العربية السورية

وبالتعاون مع منظمة اليونيسكو

تتشرف المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق

بدعوة

للمشاركة في مهرجان تكريم شاعر الغزل العرفاني حافظ الشيرازي

وذلك في يومي :

الاثنين ١٧ تشرين الأول ١٩٨٨م الموافق ٦ ربيع الأول ١٤٠٩هـ

في مكتبة الأسد الساعة الرابعة

الثلاثاء ١٨ تشرين الأول ١٩٨٨م الموافق ٧ ربيع الأول ١٤٠٩هـ

في المركز الثقافي العربي بدمشق الساعة الخامسة


ساحة كربلاء

الثقافة الإسلامية

العدد الحادي والعشرون ١٤٠٩ هـ ١٩٨٨ م ربيع الأول ـ ربيع الثاني

الثقافة الإسلامية

مجلة تصدرها المستشارية الثقافية
للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق

العدد الحادي والعشرون ١٤٠٩ هـ ـ ١٩٨٨ م

ربيع الأول ـ ربيع الثاني

رئيس التحرير :
المستشار الثقافي
الشيخ محمد سالار



بسم الله الرحمن الرحيم

١ ـ « الثقافة الإسلامية » من اصدارات المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الايرانية بدمشق ، وتصدر كل شهرين .

٢ ـ المقالات والبحوث التي تنشر على صفحات « الثقافة الاسلامية » تمثل وجهات نظر وآراء كتابها ولا تمثل رأي المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الايرانية وانها غير ملزمة بتلك الآراء .

٣ ـ يمكن للكُتّاب والمؤلفين أن يرسلوا بحوثهم حول المواضيع التالية : (تاريخ الإسلام ، علم الرجال ، علوم القرآن والتفسير ، علم الحديث ، الأدب ، التاريخ السياسي ، الفقه والأصول ، النقد الأدبي ، نقد الكتب . . .) إلى عنوان مجلة « الثقافة الإسلامية » .

وستقوم هيئة التحرير في المجلة بنشر البحوث والدراسات التي توافق المستلزمات التالية :

ألف : أن يكون البحث قد التزم بالمنهج العلمي واتسم بالاتقان وعدم الوقوع في أي إشكال على المستوى الفني والمحتوى .

ب : وأن لا يكون البحث قد نشر في أية مجلة أو كتاب سابقاً .

ج : البحوث يجب أن تكون مستندة على وثائق مع ذكر المصادر والمراجع المعتمدة في موضوع البحث .

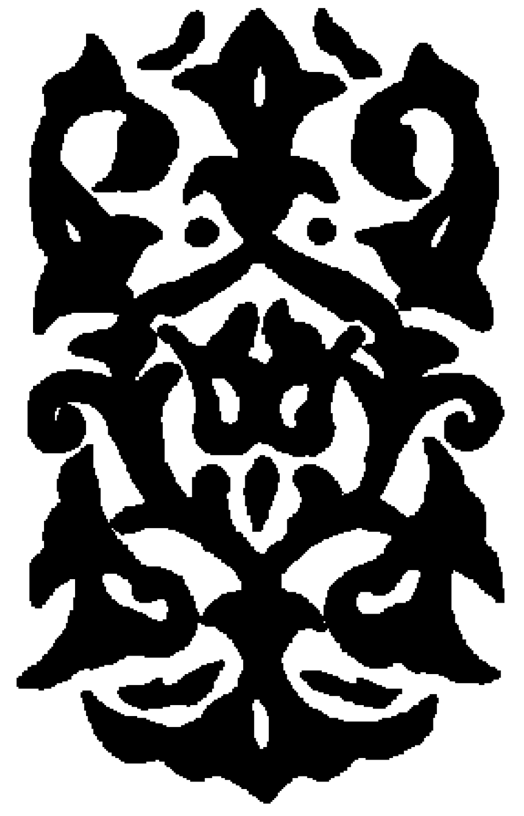
٤ ـ يتم دفع حقوق التأليف ، للمقالات والبحوث المختارة للطبع .

٥ ـ يعتمد ترتيب نشر البحوث والمقالات في المجلة على أسس فنية وليس لأسباب أخرى .

« الثقافة الإسلامية »

دمشق ـ ص.ب : ٩٣٥١

في هذا العدد



الرسول الداعية في القرآن الكريم

السيد محمد حسين فضل الله | ٢

٢ ـ القرآن يحدد الملامح العامة لشخصية النبي محمد (ص)

ما هي صورة النبي في القرآن ؟ . . ما هي ملامحه العامة . . ؟ هل هناك سيرة ذاتية تحدد لنا مولده ونوازعه الذاتية وغير ذلك من الملامح الشخصية التي تتجمع في داخل حياته دون أن يكون لها تأثير في حياة الناس . . ؟

ليس في القرآن أية سيرة ذاتية للنبي محمد (ص) . . لأن السيرة الذاتية ليست لها أية قيمة عملية في حساب الرسالة إلا بقدر ما ترتبط بالرسالة ذاتها مما يحقق لها عطاء وغنى وحركة . . بل ربما نفهم من خلال بعض الأيات الكريمة ، أن كل عظمة الرسول هي في تجسيده الحي للإسلام ، فلا تريد لنا أن نتوقف عند حياته في الدنيا لنتجمد أمامها ونخشع لها ، فإذا مات وانتقل إلى ربه ماتت الرسالة في حياتنا باعتبار أن الإرتباط بها تابع للإرتباط به فلا وجود لها في حال غيابه عن الدنيا . . بل تريد لنا أن نجعل حياته البداية والمنطلق والمرآة الصافية التي ننطلق من خلالها إلى الحياة لنراها في صفاءها ونقاءها على أساس ما تمثله شخصيته من رسالية المضمون والمماوسة فإذا غاب عنا فان رسالته المتجسدة في آيات الله وكلماته وسيرته باقية لدينا ، لنتابع مسيرتنا على هداها إنطلاقاً من الفكرة التي تجعل إرتباطنا به تابعاً للإرتباط بالرسالة باعتباره التجسيد الحي لها . . وذلك هو قوله تعالى :

« وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم » .

وقد تتضح هذه الصورة بشكل كبير في الآية الكريمة التي توحي لنا بأن علاقتنا برسول الله ترتكز على أساس صفته الرسالية وقيمته كخاتم للنبيين ، بعيداً عن أية صفة أخرى أو علاقة ثانية . . وذلك هو قوله تعالى :

« ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين » .

فكيف قدم القرآن الكريم شخصيته إلينا في ملامحها الأصيلة . وما هي علاقتها بالخط العملي للرسالة . .

إننا نلاحظ أمامنا الآيات التي تتحدث عن خُلُقه العظيم وعن أسلوبه في الحوار ومشاعره تجاه الآخرين ﴿ وإنك لعلى خلق عظيم ﴾ .

﴿ لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عَنِتُّمْ حريص عليكم بالمؤمنين رؤف رحيم ﴾ التوبة/ ١٢٩ .

﴿ فبما رحمةٍ من الله لِنْتَ لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك ﴾ آل عمران/ ١٥٩ .

﴿ فأمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون ﴾ الاعراف/٥٧ .

إن الآية الأولى تتحدث عن خلقه العظيم في صورة عامة لتوحي لنا أن الشخصية الرسالية لا بد لها من أن تتسامى بخلقها في علاقتها بالأخرين . لأن الخلق يمثل سمو الرسالة وواقعيتها في الإنسان ، وسمو الإنسان في الرسالة باعتبارها تمثل الخط الأخلاقي العظيم في حركة الإنسان في الحياة . . مما يجعل من تحرك الإنسان في دعوته منطلق قوة لا منطلق ضعف لما يوحيه من ثقة وامتداد وإطمئنان .

وفي الآية الثانية نواجه الشخصية الرسالية من خلال الإهتمامات الذاتية بالآخرين في الداخل فالنبي يعيش مع الناس حياتهم ومشاكلهم ومتاعبهم في شعور عميق بكل الأشياء التي تجهدهم وتشق عليهم ، ويحرص عليهم حرصه على نفسه ، في إحساس داخلي ومبادرة عملية بالرحمة والرأفة . .

وأما الآية الثالثة فإنها تتحدث لنا عن صفتين أساسيتين في نجاح الرسالة ،

لين الجانب ووداعة الكلمة وسماحتها ، ورقة القلب ورحمته . . لأن الإنسان الذي يعيش قسوة القلب وشدته لا يمكن أن يعيش الحب للآخرين ، وبالتالي لا يستطيع التفاعل معهم في عملية صدق ومعاناة . . أما الإنسان الـذي يعيش فظاظـة اللسان ونـزق الكلمـة وغلظة الأسلوب فـإنـه لا يستـطيـع أن يـدخـل إلى وجـدان النـاس وضمائرهم .

ونلتقي في الآية الرابعة بالصفة الأساسية في شخصية الرسول ، وهي ايمـانه بالله وكلماته حيث تلتقي مع آية أخرى في موضع أخر . . ﴿ **والذي جاء بالصـدق وصدّق به** ﴾ . . لتؤكـد إنطلاقـة الدعـوة من موقـع الأيمـان العميق بمفـاهيمهـا ، المنطلقة من المسؤولية في الداخل ، لا من موقع المسؤولية من خارج الذات .

تلك هي بعض ملامح الصورة التي تفرض علينا السؤال التالي . . لماذا ركز القرآن الكريم على هذه النوعية من الصفات دون غيرها ؟

ربمـا يكون الأسـاس في ذلك كله ، هـوما ألمحنـا إليه في بـدايـة هـذا الفصـل من أن القرآن يركز على شخصية الـرسول في شخصيـة النبي محمد (ص) ولـذلك فـإنه يتحـدث عنه من خـلال الصفات المتعلقـة بالـدور الرسـالي له . لأن ذلـك يقتضيه إنفتـاحاً روحيـاً على الناس ومشـاكلهم ، وخُلُقاً رفيعـاً يتسـع لكـل السلبيـات التي تواجهه من خلالهم . وإسلوباً حكيماً رقيقاً في ايصال الدعوة إلى قلوبهم ، وايمانـاً بالرسالة لا يشوبه شك ولا يصيبه اهتزاز لتكون الرسالة جزءً من ذاته . . وهذا هو ما أشار إليه القـرآن الكريم في الآيـة الثالثـة : ﴿ **ولو كنت فـظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك** ﴾ . .

ولكن . . هـل هذه هي صفـات الرسـول فيما يـريد القـرآن أن يوحيـه ليعطي للنـاس الصورة العظيمة عن شخصيته ، أو هي صفات الداعيـة المسؤول الذي كـان النبي الأنموذج الأمثل له . . . مما يجعلها من صفات القدوة للعاملين في سبيل الله . .

إننـا نعتقد انهـا من صفات القـدوة التي تدعـو العاملين إلى أن يعيشـوها في حياتهم ليشعروا بأن أخلاقهم ليست شأناً ذاتياً لهم ، وأن أساليبهم ليست ممارسات شخصيـة لأنفسهم . فليس لهم أن يعيشـوا كمـا يـريــدون في كـل نقــاط ضعفهم الأخلاقي ، وليس لهم أن ينطلقوا مع مزاجهم الذاتي في أساليبهم العملية ، وليس

من المهم أن يتعقد الناس من الرسالة أو يكفروا . . ليس من حقهم ذلك لأن الرسالة ليست أمراً شخصياً بل هو أمر الله وأمر الناس فلا بد لهم أن ينسجموا مع مصلحتها فيخضعوا أخلاقهم وأساليبهم لخطها الأصيل ، أو ينسحبوا من مواقع المسؤولية ليوفروا على الإسلام مزيداً من المتاعب والسلبيات التي يواجهها من خلال سوء تصرفات الدعاة إليه . .

* * *

٣ ـ حالته النفسية أمام حالات الجحود والتكذيب والكفران

إن القرآن يصور لنا النبي أمام التحديات في إطار الإنسان الذي تضغط عليه التحديات في بعض المواقف حتى تكاد أن تزلزله عن موقفه ، أو تقوده إلى التراجع ، وذلك نظراً لحراجة الموقف الذي يواجهه مما يوحي أن القضية لا تعيش في طبيعته الذاتية بل في طبيعة التحديات التي توحي بشيء من هذا القبيل لولا الايمان . . ولنتابع بعض هذه الآيات .

﴿ فلعلك تارك بعض ما يوحى إليك وضائق به صدرك أن يقولوا لولا أنزل عليه كنز أو جاء معه ملك . . إنما أنت نذير والله على كل شيء وكيل ﴾ هود/١٢ .

﴿ قد نعلم إنه ليحزنك الذي يقولون فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون ولقد كُذِّبت رسل من قبلك فصبروا على ما كُذّبوا وأوذوا حتى أتاهم نصرنا ولا مبدل لكلمات الله ولقد جاءك من نبأ المرسلين . . وإن كان كبر عليك إعراضهم فإن استطعت أن تبتغي نفقاً في الأرض أو سلماً في السماء فتأتيهم بآية ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين ﴾ الانعام/٣٣ ـ ٣٥ .

إننا نلاحظ في هذه الآيات جواً مثيراً يريد الأخرون خلقه في نفس الرسول ، فهم يحاولون أن يحشدوا العوامل السلبية بتقديم الطلبات غير المعقولة التي لا يملكها بجهده البشري ليكشفوا أمام الناس ضعفه في دعواه الرسالة عن الله ، وليضعفوا ثقته بقوة موقفه لأنه يتحرك في إطار محدود جداً لا يثبت أمام التحديات الموجهة إليه .

وهنا تأتي الآيات لتضع القضية في مكانها الطبيعي ، وهي أن التحديات لم تواجه دوره الطبيعي في خط الرسالة ليشعر بالضعف من خلال ذلك ، بل واجهت دوراً غريباً عن مهمته على أساس المفهوم الخاطىء عن طبيعة دور الرسول في الحياة . . وليس عليه أن يستجيب لهذا الخطأ بالإستجابة لمطالبهم لأن ذلك يؤكد المفهوم الخاطىء في نفوسهم . . بل ربما كان عليه أن يواجههم ـ من خلال قوة موقفه ـ بتصحيح هذا المفهوم .

ثم تتحرك الآيات لتربط الموقف بنقطة أساسية تخرج الموقف عن جوّ التحدي للذات . . وهي : أنه لا يتحرك بصفته الذاتية ، بل بصفته الرسالية التي تعني أنه يمثل الله في دعوته لأنه يدعو إلى الله باسم الله ، وبذلك يكون التكذيب موجهاً إلى الله ، وليس موجهاً إليه ، مما يدفع بالقضية بعيداً عن جو التأزم النفسي الخاضع غالباً للمؤثرات الذاتية .

ثم تمتد الآيات في تفريغ الداخل من جوّ الأزمة بأسلوب أخر . . فإن التكذيب ليس حادثاً طارئاً بل هو حلقة من سلسلة متصلة في تاريخ النبوات ، تنطلق من حقيقة موضوعية ـ وهي أن النبي ـ أي نبّي ـ ينطلق لتغيير العالم من الداخل والخارج ، من خلال القضاء على المفاهيم الخاطئة والواقع المنحرف ، فلا بد من أن يقابل بالتكذيب لأنه يتحدى الواقع المعاش الذي تتحرك فيه كل امتيازات الطغاة والجبابرة والمنحرفين ، ليلغي كل هذه الإمتيازات لمصلحة الإنسان . . وقد كان الأنبياء يصبرون على ذلك كله . لا من موقع التماسك الذاتي فحسب ، بل على أساس الفهم الواعي للواقع الذي يقرر بأن عملية التغيير لا بد أن تمرّ بمراحل طويلة يدور فيها الصراع حول العقيدة والمفاهيم والمواقف ليتحرك المجتمع في اتجاهها بين الرفض والتأييد ليتعمق تأثيرها في أعماق الحياة والإنسان .

ثم تؤكد هذه الآيات له . . أن هذا الموقف الطبيعي للنبوة السائرة ـ بقوة ـ نحو أهدافها وذلك بأن يكون الثبات الهادف اكبر من التحديات فلا يستمد النبي قوة موقفه من تجاوب الأخرين معه ، بل ينطلق من ثقته بربه وبنفسه في خطواته العملية نحو المستقبل . . أما إذا أراد أن يستسلم لنفسه فينسحب من الموقف

ويعيش الضيق الذاتي ، وينسحق نفسياً تحت ضخامة التحديات ، فليجرب جهده الذي لا يستطيع أن يحقق شيئاً مما يطلبون منه .

ثم تركّز الآية على نقطة مهمة جداً . . وهي إثارة التساؤل عن الهدف من كل هذا الجهد الذي يريد أن يصل من خلاله إلى هدايتهم بشكل غير طبيعي وذلك بالتجاوب معهم فيما يريدونه من تغيير الواقع بطريقة معجزة . . فإذا كان الهدف هو هدايتهم بطريقة غير عادية فلا حاجة إلى ذلك لأن بإمكان الله أن يهديهم بطريقة تكوينية فيجعلهم مهتدين . . ولكن حكمته انطلقت على أساس إيمانهم بطرق طبيعية من خلال القناعة الذاتية في ظروفها الموضوعية الطبيعية .

* * *

وقد نلتقي ـ في آيات مماثلة ـ في تصويرها للجو النفسي الذي يمر به الداعية متجسداً في شخصية الرسول عندما يتعرض للأساليب العاطفية التي تحاول أن تجره إلى السير في غير خط الرسالة من أجل أن يربح ثقتهم عندما يريدون أن ينقلوه من موقع إلى موقع للإيحاء له بأن ذلك يجعلهم قريبين إليه . . وبالتالي إلى دعوته ليأخذوا منه الإعتراف الرسمي بما يريدون ثم يتركونه بعد أن يستنزفوه ويستنفذوه . . وهذا ما نتمثله في هذه الآيات الكريمة : ﴿ **وإن كادوا ليفتنونك عن الذي أوحينا إليك لتفتري علينا غيره وإذاً لاتخذوك خليلاً ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً إذاً لأذقناك ضعف الحياة وضعف الممات ثم لا تجد لك علينا نصيراً وإن كادوا ليستفزونك من الأرض ليخرجوك منها وإذاً لا يلبثون خلافك إلا قليلاً** ﴾ **الاسراء / ٧٣ ـ ٧٦** .

إن جو الآيات يوحي بأن هناك أساليب دقيقة خبيثة قد استعملت من قبل الكافرين لزحزحة الرسول عن موقفه وفتنته عن رسالته من أجل أن يخرج على خطها ومفاهيمها الأساسية ، لمصلحة خط الكفر الذي يراد منه أن يقدمه للناس بأسم الأيمان . . وبذلك يكون قريباً إليهم وصديقاً لهم ، ولعل في التعبير بـ « ليفتنونك » إيحاءً ببراعة الأساليب ومرونتها بحيث لا تستثير لديه روح الحذر بل تنساب في مشاعره إنسياباً عفوياً يواجه النوازع الحميمة بهدوء وانسجام ليتحول ـ لا شعورياً ـ عن خط مبادئه المثلى .

أما السؤال الآن . . فهو هل كانت الحالة النفسية للنبي هي ما تواجهنا به الآية لتكون النتيجة هي أن النبي قد يستسلم للتأثيرات المتنوعة للأساليب الذكية من قبل الأعداء ، لولا أن الله يثبته على الخط بالروح القدسية التي تستيقظ في أية حالة من حالات الغفلة فينتبه إلى طبيعة الموقف من خلال النتائج التي يقود إليها ، أو أن القضية هي اعتبار شخصية النبي انموذجاً حياً للداعية المسلم الذي قد يتعرض لمثل هذه الأساليب فينجذب إليها إنجذاباً عفوياً تماماً كاختلاجات أعضاء الجسد لدى حدوث بعض الأسباب الموجبة لذلك ، فكان لذلك قيمة التأكيد على أهمية الثبات على الخط ، والوعي النفّاذ إلى الوسائل الجهنمية التي يحاول الأعداء من خلالها إبعاد العاملين عن أهدافهم .

وفي كلا الحالين نعرف أن النبي قد تعرض لمثل هذه الأساليب ، وأن القرآن قد نبه إلى خطورتها من خلال التنبيه على خطورة نتائجها في حساب المسؤولية بالمستوى الكبير ، وأثار أمام الداعية الفكرة الواعية التي تدفعه إلى الإبتعاد عن أجواء الخديعة التي يثيرها الكافرون من خلال عروض الصداقة في حالات الإنسجام . . وربما كان الواقع الذي نعيشه يتضمن كثيراً من هذه الأجواء التي تقرب من هذا الجو الخطر سواء على مستوى التيار المنحرف في العقيدة والحياة ، أو على مستوى الحكم المنحرف أو غير ذلك مما يواجهه الإنسان في صعيد العمل الرسالي .

وإننا نرى في هذا الأسلوب نموذجاً من أساليب القرآن الكريم لمخاطبة الأمة من خلال النبي محمد (ص) لأننا نعرف في شخصيته الرسالية القوة القيادية التي لا يمكن أن تهتز أمام كل عوامل الخديعة والإنحراف . . ولعل المراد بتثبيت الله في هذه المواقف ، هو ما ارتكزت عليه شخصيته من عوامل القوة والأيمان . . لا أن يكون شيئاً طارئاً لم يكن موجوداً لديه .

وقد حدثنا القرآن الكريم عن بعض الحالات النفسية التي كان يعيشها النبي محمد (ص) إزاء حالات الكفران والجحود . ولكن في إتجاه آخر غير ما أشرنا إليه . . فقد كان يتطلع إلى الكافرين بروح الإنسان الذي يتألم لهم ويحزن عليهم لأن كفرهم وطغيانهم سوف يشقيهم في حياتهم الدنيا عندما ينحرفون عن الخط

المستقيم فيبتعدون عما يهيء لهم السعادة فيها ، ويشقيهم في الآخرة عندما يؤدي بهم إنحرافهم عن الله إلى التعرض لعذابه . إنه لا يعتبر الرسالة تكليفاً صادراً من خارج ذاته . . بل يعتبرها قضيته الذاتية التي امتزجت بانسانيته فهو يتحرك من موقع الإحساس بها من الداخل لا من موقع الخروج عن عهدتها على أساس المسؤولية القانونية .

﴿ أفمن زين له سوء عمله فرآه حسناً فإن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء ، فلا تذهب نفسك عليهم حسرات إن الله عليم بما يصنعون ﴾ فاطر/٨ .

﴿ لعلك باخع نفسك أن لا يكونوا مؤمنين ﴾ الشعراء/٣ .

﴿ ولا تحزن عليهم ولا تكُ في ضيق مما يمكرون ﴾ النحل/١٢٧ .

ولعلنا نستطيع أن نستوحي من هذه الأيات روحاً جديدة ينبغي للعاملين في سبيل الله أن يعيشوها إزاء الناس . . وهي الروح التي تتعاطف معهم وتحزن عليهم وتحس بالألم الكبير لضلالهم . . الأمر الذي يدفعها إلى أن تصبر وتثابر وتلاحق كل الوسائل والظروف في سبيل هدايتهم والوصول إلى قناعتهم تماماً كأية مشكلة تحصل لإنسان نرتبط به برباط القربى أو غيرها من الروابط الذاتية . . فإننا لا ندخر وسعاً في ملاحقة كل الإمكانيات للحل ولو كانت بعيدة أو متعبة .

إنها روح الرساليين الذين يعيشون الحب للناس والحرص عليهم . . ولذا فإنهم يواصلون المسيرة معهم ومن أجلهم دون تأفف أو تذمر أو ملل أو إستعجال لليأس . . إن هؤلاء هم الذين يمكن أن يستمروا في خط الرسالة . . أما الذين يحقدون على الناس أمام أية حالة تمرد بعيداً عن دراسة ظروفهم التي أدت بهم إلى ذلك فلا يحاولون البحث عن سبل جديدة للهداية . . بل يتوقفون عند الأساليب الجاهزة عندهم مما قد لا يتناسب مع عقلية هؤلاء المتمردين . . أما هؤلاء فإنهم يتحولون إلى عبء على الرسالة بدلاً من أن يكونوا دعاة لها . . لأن روحية الحقد لا يمكن أن تصنع الرسالات .

* * *

٤ ـ مواجهة التحديات .. أمام المنهج

لقد واجه النبي في مسيرته النبوية مشكلة المفاهيم المختلفة التي توارثها الناس عن أسلافهم حول طبيعة النبوة ودورها وقدراتها وشخصية النبي وقدراته .. فقد كانوا يرون أن النبوة تمثل حركة غير عادية في طبيعة الحياة من خلال ما توحيه من إرتباط الإنسان بالله الكلي القدرة مما يجعل للنبي القدرة المطلقة التي يكشف من خلالها الغيب ، ويغير بها طبيعة الأشياء على خلاف القوانين الطبيعية المألوفة ، إنطلاقاً من فكرة المعجزة المرتبطة بمفهوم النبوة إرتباطاً وثيقاً بالمستوى الذي يجعل منها حالة ذاتية ثابتة لدى النبي ، لا حالة طارئة خارج قدراته الطبيعية ، وبذلك يتوقف الإعتراف بالنبوة على ملاحظة ما يملكه في هذا المجال .. وكانوا إلى جانب ذلك ، لا يألفون فكرة النبي البشر لأن البشرية لا تنسجم مع روحية النبوة التي تقتضي نوعاً من السموّ الروحي الذي يرتفع بالإنسان بعيداً عن كل ما يتصل بالمادة من قريب أو بعيد مما تقتضيه طبيعة البشرية من خضوع لضرورات الحياة وحاجاتها الطبيعية .. فلا بد أن يكون ملكاً يملك روحية الملائكة وطاقاتهم الهائلة فيما كان العرب يعتقدون فيهم .

وقد حدثنا القرآن الكريم عن يعض هذه المواقف التي تعرض لها النبي محمد (ص) من قبل قومه في مكة واليهود في المدينة ، وقد نجد في هذه الآيات بعض الايحاءات التي نحس معها بالحالة النفسية الضاغطة التي كان يعيشها النبي من خلال هذه التحديات المنطلقة من المفهوم العام للنبوة ، مما يجعل للموقف المضاد قوة التأثير على الرأي العام . ولكننا لا نجد تراجعاً من النبي عن موقفه وعن مواجهة ذلك كله بالموقف الصحيح الذي يراد منه تأكيد المفهوم الإسلامي للنبوة في مهماتها وللنبي في قدراته ، والايحاء بأن النبوة لا تتحرك في إطار خلق الصدمات المتلاحقة للأفراد والمجتمعات ، لتنقلهم من صرعة إلى صرعة في صدمات الإعجاز التي تخرج الحياة عن المألوف دائماً فتبهر العقول والأبصار ، بما لا تستطيع تفسيره وفهمه فتخشع له .. بل إنها تتحرك في إتجاه تحريك العقل البشري نحو القضايا الفكرية من موقع فكري طبيعي يلاحق الفكرة بأدواتها الطبيعية لتصل إلى العقيدة بأقرب طريق ، وترتبط بالمفاهيم العامة لها من خلال الأسس المرتكزة عليها ، لأن

النبوة تنطلق من قاعدة صنع الإنسان وتنميته ليمارس دوره الفاعل في خلافته عن الله في الأرض ، ولا تستهدف تحويله إلى شخص مسحور يعيش الإنبهار بالأساليب غير العادية من دون نتيجة كبيرة .

أما البشرية في النبوة ، فتمثل الإطار الذي يضع الصورة في مكانها الطبيعي لأن النبي يمثل التجسيد الحي للمعاني التي يريد الدين أن يجسدها في شخصية الإنسان وحياته ، فلا بد أن يكون تجربة حية متحركة أمامه ليكون مثالاً واقعياً على السمات الواقعية للفكرة . . لأن النبي لو كان ملكاً لما كان في تجربته أي حافز للإنسان على ملاحقة الفكرة في عملية تمثل واقتداء إنطلاقاً من الضغط الشعوري الذي يمثل أن القضية تتجاوز قدراته الذاتية ، لأنها لم تنطلق من بشر ، بل عاشت في كيان الملك وهذا ما قرره الله سبحانه في كتابه .

﴿ قل لو كان في الأرض ملائكة يمشون مطمئنين لنزّلنا عليهم من السماء مَلَكاً رسولاً . . ﴾ .

أما المعجزة . . فإنها ليست عملاً من النبي بل هي من الله . . ثم هي الطريقة الإلهية التي يراد بها إعطاء الصدمة التي تواجه التحدي الكبير الذي يريد أن يشل الحركة فتأتي لترفع الحواجز الكبيرة من طريق العمل الكبير ، ولهذا نجد للمعجزة دورها المتحرك الفاعل في حياة النبيين بل نواجه بعض الحالات البسيطة التي تنطلق المعجزة فيها لترد التحدي أو لتعطي انطباعاً ، ثم يتركها النبي خلفه عندما يمارس رسالته دعوةً وعملاً ، من دون أن يشير إليها من قريب أو بعيد بشكل أساسي إلا إذا دعت الحاجة إلى التذكير بها .

وقد يتأكد هذا المعنى ، إذا رأينا أن النبوة لم تقدم المعجزة أمامها في البداية ، لتكون في قلب الواجهة للدعوة ، بل قدمت في البداية مفاهيمها العامة بالإسلوب الطبيعي المألوف ، سواء في طريقة عرض الفكرة أو في إسلوب الدفاع عنها ، أو إقناع الأخرين بها ، وكانت المعجزة تعيش في بعض المراحل المتوسطة والنهائية ، كما نجده في نبوة نوح وهود وإبراهيم أو شعيب أو موسى الذي كانت معجزة العصا واليد عنده موجهة إلى فرعون وجنده لا إلى الناس العاديين الذين دعاهم إلى رسالته .

وعلى ضوء هذا نجد الرفض المطلق في القرآن الكريم ، لكل الإقتراحات التي قدمت إلى النبي في هذا السبيل لأنه لم يجد أي حاجة لذلك ، بعد أن كان القرآن معجزة خالدة لمن أراد أن يعرف إرتباط النبي بالله . كما أن هذه التحديات ، لم تكن تشكل حاجزاً كبيراً بين الرسالة وبين إنطلاقتها الكبرى . بل لا تزيد عن أن ترضي غرور هؤلاء المشركين وزهوهم الذاتي لدى أنفسهم والآخرين المحيطين بهم ، من دون أن يعطلوا المسيرة النبوية المنطلقة من موقع العقل والفكر .

وهذا هو ما نتمثله في أجواء الآيات التالية :

﴿ وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهار خلالها تفجيراً أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفاً أو تأتي بالله والملائكة قبيلاً أو يكون لك.بيت من زخرف أو ترقى في السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتاباً نقرؤه قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً . . وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشراً رسولاً قل لو كان في الأرض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكاً رسولاً . . قل كفى بالله شهيداً بيني وبينكم إنه كان بعباده خبيراً بصيراً . . ﴾ الإسراء / ٩٠ ـ ٩٦ .

﴿ قل إني على بينة من ربي وكذبتم به ما عندي ما تستعجلون به إن الحكم إلا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين قل لو أن عندي ما تستعجلون به لقضي الأمر بيني وبينكم والله أعلم بالظالمين ﴾ الانعام/٥٧ ـ ٥٨ .

هذه هي بعض نماذج الإقتراحات التي كانت تقدم إلى النبي على سبيل التحدي من أجل أن يهزموا موقفه لتبيان عجزه عن إثبات رسالته . . ونلاحظ في هذا المجال عدة أمور :

١ ـ إنهم لا ينطلقون من تفكير واضح بل يتحركون في تصور عشوائي يطرح المطالب من موقع الإنسان الباحث عن الأشياء المستحيلة أو الصعبة التي لا يقدر الإنسان على الإستجابة فيها . . أو لا يمكن أن يجريها الله على يده ، ولهذا

تتلاحق الطلبات بشكل غير منتظم ومتناسب . . فبينما نراهم في الآيات الأولى يطلبون منه أن يفجر لهم من الأرض ينبوعاً أو يملك جنة من نخيل وعنب فيفجر الأنهار خلالها تفجيراً ونراهم يطلبون أن تسقط السماء عليهم كسفاً أو يأتي بالله والملائكة قبيلا . . وفجأة يطلبون أن يرقى في السماء وأن يرجع ومعه شاهد على ذلك وهو الكتاب الذي يجلبه معه ليقرؤه ويعرفوا منه رسالته .

٢ ـ إن الجواب الذي علمه الله لرسوله ، هو أن يواجه القضية بهدوء رسالي يقربهم إلى الحقيقة الإنسانية ، وهي أن هذه الأمور ليست من مهمته ، وليست من قدرته . . أما عدم القدرة فللبشرية وأما إنها ليست من مهمته ، فلرساليته التي تنطلق من تغيير الواقع على أساس إرادة الله لا إصدار المعاجز اليومية على أساس الإقتراحات المزاجية . . ونلاحظ في هذا المجال أن النبي لم يعتبر هذا الموقف منه ضعفاً أمامهم . . لأن مجاله ليس مجال عرض العضلات للقوة الذاتية . . بل مجاله الطبيعي هو مجال إثارة المنهج في عقولهم ودفعهم إلى التراجع عن موقفهم والسير مع الخط السليم . . مما يجعل من قضية القوة والضعف أمراً نسبياً يرتبط بالمضمون لا بالشكل . . وبذلك تكون قوته في صموده أمام التحدي لخدمة القضية . . لا الإبتعاد عن خطه والإستسلام لمطالبهم المستحيلة .

٣ ـ إن على العاملين في سبيل الله أن يستفيدوا من ذلك في مرحلتهم الحاضرة أن يظلوا ثابتين على القواعد الصلبة من تفكيرهم ومفاهيمهم ومبادئهم أمام المزايدات والتحديات في القضايا البعيدة عن مهمتهم التي يراد من خلالها إبعادهم عن خطوطهم أو زحزحتهم عن مواقفهم . . إن عليهم أن يعرفوا جيداً أن المواقف الطارئة لا تستطيع أن تحقق نجاحاً إذا إنحرفت عن الخط لأن الأخرين سوف يستغلون هذا الخوف في مزايداتهم لفرض مواقف جديدة تزيد الإنسان بعداً . . وتزيد الناس الذي يدعوهم إلى الله إبتعاداً عن الإرتباط الواعي بالهدف الكبير المنطلق من المواقف الصلبة الثابتة .



الانسان في القرآن

▪ الحلقة الثالثة ▪

السيد محمود الهاشمي

انتهينا ـ سابقاً ـ من بحث مفهوم الخلافة المستفاد من الآية المباركة ﴿ وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة ﴾ والذي كرم بها الإنسان .

وقلنا : إن المراد بالخلافة هو المقام الخاص والمتميز ونيابة الولاية في التشريع والتكوين ، المجعول من قبله سبحانه وتعالى لهذا النوع . وليس المراد منها المعنى اللغوي بأن يأتي شيء ويخلف شيئاً آخر .

وهناك روايات واردة بطرقنا تدل على أنها تشمل الحجج وجعل البعض حجة على البعض .

ثم إن في الآية جوانب أُخرى ينبغي التعرض لها في هذه المناسبة أيضاً .

المراد من تعليم آدم الأسماء :

ومن جملة هذه الأمور التي تضمنتها الآية المباركة ، مسألة اعتراض الملائكة وما أثاروه من الإشكال ، وكيفية الإجابة ، وورد هذا الإعتراض من قبل الله سبحانه وتعالى .

ففي قوله تعالى ﴿ **وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبّح بحمدك ونقدّس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون وعلّم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علّمتنا إنك أنت**

العليم الحكيم ، قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلمّا أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما كنتم تبدون وما كنتم تكتمون ﴾[١].

ففي الآيات عرض لإشكال الملائكة واجابته ، وكيفية هذه الإجابة ، عن طريق تعليم آدم الأسماء ثم عرض المسميات على الملائكة وإظهار عجزهم عن معرفتها ، بينما أنبأهم آدم (ع) بذلك فثبت له العلو والفضل والتميز عليهم .

إلا انه وفي مقام استيعاب هذا المقطع القرآني المتضمن لإشكال الملائكة وجوابه بشكل أوسع ، لا بد من الإلتفات إلى عدة أمور منها :

الأول : إن هذه الآية وغيرها من الآيات التي تتحدث عن مبدأ الخلقة وعالم ما قبل هذه النشأة المادية ، وعالم الغيب والملكوت وعالم الله سبحانه وتعالى وعالم الأمر ، مثل هذه الآيات ينبغي أن يعرف انه لا يمكن دركها بشكل تفصيلي لنا ونحن نعيش هذه النشأة المادية ، وذلك باعتبار طبيعة الفرق الموجود بين النشأتين .

ومن هنا فلا ينبغي حمل مثل هذه الآيات ـ التي قد يعبر عنها بالمتشابه ـ على حاقّ ما ورد فيها من التعبيرات ، ولا أن يجمد فيها على ألفاظها ، باعتبار أن هذه الألفاظ قد نزلت ـ في مثل هذه الموارد ـ من أجل تقريب شيء معقد في نفسه ولا يمكن دركه بشكل تفصيلي في هذه النشأة ، لطبيعته الغيبية ، بل يمكن دركه بالرمز والاسم والصورة الشبحية ، فيكون فيه ـ وبطبيعة الحال ـ مجال للتمثيل والترميز والتأويل ، هذا من ناحية . ومن ناحية أُخرى ، فإن الإدراك البشري قد اعتاد في هذا العالم إدراك المحسوسات والأمور المادية فعندما يطرح عليه شيء من أمور تلك النشأة الأُخرى ، فانه سيحاول لا شعورياً وقهرياً أن يقيس تلك الأمور بنفس ما في هذا العالم فيحاول تصويرها كتصويره للماء والأرض والسماء ، أي بنفس التصورات المألوفة عنده في هذه النشأة بتحديد هذه التصويرات وتحكيمها في تلك الأمور ، ومن هنا سيقع في الإشتباه والوهم والخطأ الكثير .

من هنا لا بد من معرفة أن مثل هذه الآيات تحوي وفي نفسها شيئاً من التعقيد ، وهي تختلف بذلك عن آيات الأحكام ، أو الآيات التي تتعرض لعرض حادثة من حوادث التاريخ البشري أو تاريخ الرسالات ، وعليه فلا بد من التريث في

كيفية فهمها ، ولا بد من الإستعانة بالروايات والأحاديث الصادرة عن المعصوم فيها ، ولا بد من فتح مجال الترميز والتمثيل فيها ، ومع هذا فإن الإنسان إذا لم يستطع الوصول إلى كنه مطالبها فعليه أن يبقى متحفظاً فيها ، ولا ينبغي له أن يثبت أو ينفي تلك المطالب وفق ما يألفه من التصورات الحية والمادية في هذه النشأة .

ثم إن هذا الإجمال والإختصار وعدم التفصيل الذي نراه في مواضيع هذه الآيات ، راجع إلى نفس تلك النكتة التي أشرنا إليها سابقاً ، من كون طبيعة الموضوع وغيبيته التي لا تسمح بالتفصيل والإسهاب فيه ، والذي لو أسهب فيه أكثر من المقدار الموجود لابتلي بنفس المحذور ، وسوف يقاس حينها بنفس النحو على الأمور المادية ، ولكان حيئنذ مظنه للوقوع في الإشتباه عند عموم الناس ولمزيد من التشويش لديهم ، خصوصاً وأن القرآن الكريم يريد أن يخاطب كل البشر لا خصوص الأنبياء والأئمة والعلماء .

ومن هنا كانت الآيات المتعرضة لمثل هذه المواضيع :

١ ـ إما مقتضبة ومجملة جداً وليس فيها إلا تلخيص وإشارة ومرور ورمز ، باعتبار عدم جدوى وفائدة الإسهاب إن لم يكن مظنه للوقوع في الإشتباه والخطأ ومزيد من المشكلات في ذهن عامة الناس .

٢ ـ وإما أن يرفض الدخول فيها أساساً ، لأن الناس غير قادرين على إدراكها عموماً كقوله تعالى : ﴿ **ويسألونك عن الروح ، قل الروح من أمر ربي ، وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً** ﴾ .

وعلى هذا فإن الآيات المتعرضة لهذه المسائل الغيبية ، مسائل النشأة الأُخرى بدءاً وختاماً ، ما قبل أو ما بعد هذه النشأة ، غالباً ما تكون مقتضبة ولا يراد منها إلا التركيز على مفهوم معين ، وهو كرامة الإنسان ومقامه وخلافته لله تعالى ، وعظمته ، وكونه أعظم وأرقى وأشرف مخلوق لله تعالى ، بحيث يتباهى الله بخلقته له ، وسائر خصوصيات هذا الإنسان الأُخرى ، والتي هي مفاهيم عملية ومهمة والتي هي الهدف من وراء هذا المرور العابر على هذه الحقائق الغيبية .

الثاني : لا بد وان نلحظ أن الذي أثار اعتراض واشكال الملائكة ـ حسب سياق الآيات ـ ﴿ **وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة** ،

قالوا . . . ﴾ هو جعل الخلافة للإنسان .

أي أن قولهم كان متفرعاً ومترتباً على جعل الخلافة للإنسان ، وكأنهم شعروا بأن هناك تفوقاً لهذا الكائن عليهم وتكريماً خاصاً به وتميزاً له ، وهذا كله ليس ثابتاً بحقهم .

وحينئذٍ أخذهم شيء من الغيرة والعصبية ـ بما يناسب طبيعتهم ـ إذ كيف اختار الله تعالى عليهم وهم أشرف المخلوقات وأرقاها باعتبار تمحضهم في الخير والعبادة والتسبيح والتهليل والتقديس لله تعالى .

وهذا المضمون موجود أيضاً في رواياتنا ، من أن الملائكة كانوا يتباهون في أنفسهم وفيما بينهم بأنهم هم عبّاد السموات والأرض المخلصون المتقون لله تعالى ، في قبال (الجن) الذين كانوا يفسقون ويفسدون والذين كانوا مخلوقين قبل آدم (ع) .

حتى خلق الله تعالى آدم ثم أعطيت له الخلافة وذاك المقام السامي والمنزلة الكريمة والولاية التشريعية والتكوينية بحيث تركت إدارة الأرض له ، وكان هذا الأمر سبباً لذاك الإحساس ولتلك الإثارة التي اثارتها الملائكة .

والسياق يشعر بذلك أيضاً ﴿ **قالوا : أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبّح بحمدك ونقدّس لك . .** ﴾ أي كيف تعطي الخلافة لمن يفسد ويسفك الدماء ونحن ننزهك ونقدس لك ونطهر أنفسنا من أي شائبة ذنب ، فكانوا يرون أن هذا المقام العالي أليق بهم من غيرهم .

والتعبيرات القرآنية بعد ذلك . فيها دلالة واضحة على أن هناك نوع من شبه ذنب قد ارتكبه هؤلاء الملائكة ﴿ . . . **فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين** ﴾ .

إن عبارة (إن كنتم صادقين) يمكن تفسيرها باحد تفسيرين :

فإما معنى (إن كنتم صادقين) أي إن كنتم مطلعين على الأسماء .

وإما أن تعني إن كنتم صادقين في دعوى التفوق والإستحقاق لهذه الخلافة بدل هذا الكائن ، هذه الخلافة التي تستدعي تحمل هذه المعرفة الخاصة بالأسماء .

وبناء على التفسير الثاني ، فإن الملائكة يكونون غير صادقين بدعوى التفوق واستحقاق الخلافة ويكونون قد ارتكبوا ما يشبه الذنب[٢] .

وقد ورد في بعض الروايات ان الملائكة قد أبعدوا عن مقام القرب الإلّهي والعرش بعد هذا الإستفهام ، وتعلقوا بأطراف العرش وتابوا واستغفروا فجعلهم الله تعالى في السماء الرابعة وجعل لهم (البيت المعمور) الذي يقابل (البيت الحرام) في الأرض ، وكان استغفارهم من ذلك الذنب الذي صدر منهم بالطواف حول ذلك البيت المعمور سبعين ألف سنة .

وقد ورد أيضاً ، ان الذين سألوا ذلك السؤال لم يكونوا كل الملائكة بل جملة منهم ، وبقيت هناك ملائكة لم يصدر منها ذلك السؤال ولم تشعر بما شعرت به بقية الملائكة تجاه ذاك المقام الرباني الذي اختص به الإنسان .

الثالث : هو كيف علمت الملائكة بأن هذا الكائن يفسد في الأرض ويسفك الدماء حيث ادعت وبشكل قاطع (اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء) وهذا السؤال جوابه :

إما بافتراض أن الملائكة قد حدسوا بهذه النتيجة واستنبطوها من طبيعة خلقة آدم ، حيث أمرهم الله بأن يجمعوا من سهل الأرض وحزنها ، وعذبها وسبخها . . تلك العناصر والمواد الأرضية السفلية .

فلعلهم استنبطوا ومن خلال معرفة كل طائفة بخصوصيات ما جاءت به من مادة لتركيب جسد آدم ، وما فيها من الإقتضاءات الترابية الشهوانية الأرضية ، بأن هذه الخليقة تقتضي تلك النتيجة كما في سائر الحيوانات المخلوقة من نفس المادة الترابية الأرضية ، والتي ليس لها إلا هذه النزوات والشهوات وما يستلزم ذلك من فساد وإفساد وظلم وسفك للدماء .

أو إنهم قاسوا هذا المخلوق بالمخلوقات التي كانت موجودة قبله في الأرض والتي تشبهه بنحو شبه وفي بعض الجوانب ، إذ تدل بعض الروايات على أن الأرض سكنها (الجن) أو (النسناس) أو (البن)[٣] قبل آدم .

وقد افسدوا وسفكوا الدماء ، فكلف الله تعالى الملائكة بإهلاكهم وإبادتهم

وتطهير الأرض منهم فطهروها(٤) .

إذن فأصل وجود أولئك المهلكين ، ومشابهة هذا الخلق الجديد لهم جعل الملائكة تقيس وتستنبط تلك النتيجة لهذا المخلوق الجديد ، وانه سوف يفسد ويسفك الدماء في الأرض وما كان هذا إلا نتيجة قصور الملائكة في التصور ، إذ افترضت أن هذا الكائن هو من قبيل سائر المخلوقات الأرضية التي ليس فيها إلا اقتضاءات الشر والفساد .

الرابع : إن هذا المقطع القرآني يدل على أن الله تعالى أجاب على سؤال الملائكة ، وإجمال ما يستفاد من هذا المقطع عن كيفية الإجابة ، إنها كانت بنحو عَرّفهم فيه حقيقة هذا الكائن ، وانه يختلف عن سائر الكائنات بإمتلاكه لتلك الميزة المربوطة بالعلم والمعرفة والإنباء ، وان له القدرة على تعلم الأسماء والإنباء بها ، وان هذه الميزة الثابتة بحقه غير ثابتة بحقهم ، وهذا واضح في الآية الثالثة بالخصوص ﴿ . . **قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما كنتم تبدون وما كنتم تكتمون** ﴾ .

إلا أن الذي يستفاد أيضاً في هذا الجانب ، ان الله سبحانه وتعالى قد أجاب على سؤال الملائكة إجابة عملية لا نظرية ، فلم يقل لهم ﴿ . . **إن لهذا الكائن تميزاً عليكم** . . . ﴾ مثلاً ، ولم يقل لهم إلا ﴿ **إني أعلم ما لا تعلمون** ﴾ ثم أدخلهم في ميدان اختباري معين حين سألهم فعجزوا ، فأظهر عجزهم لهم وجعل الحقيقة تتجسد أمامهم ، والمعلوم صار متحققاً بحيث لا يحتاج إلى إعلام ، فأسقط في أيديهم وانتبهوا إلى أنهم كانوا مشتبهين في اثارتهم وانهم جاهلون وناقصون .

فظاهر الآية وإن كان (قالوا . . .) بحيث يشعر منه المساءلة النظرية ، وان اعتراضهم كان (منقول قول) ، إلا أنه بالإمكان افتراض اعتراضهم على نحو الحالة الواقعية(٥) من الإستنكار والسؤال ، أي حصل لديهم سؤال واقعي لا نظري بأن استنكروا استنكاراً عملياً وجود خلق أشرف وأفضل منهم وتمردوا بنحو من التمرد على ذلك .

فالمسألة لا تنظر إلى مناظرة بين طرفين ، بين الله سبحانه وتعالى وبين

الملائكة ، بل ان هذه كانت حقائق غيبية ومتحققة ، والآية تعبر عنها بالقول وإلا فإن واقعها لم يكن قولاً ولم يكن تجمعاً للملائكة ، خاطبوا الله تعالى فيه ، وإن كان ظاهر العبارة بأنه كانت هناك مناظرة[٦] ، ومع كل هذا ، فإن الشيء المقطوع به - هنا - هو أن الجواب كان عملياً وتجسيدياً ، جسد فيه الله تعالى أمام الملائكة بأنهم مخطئون فيما أثاروه ولو في نفوسهم وما طمحوا إليه .

ومن هذا الجواب يفهم أن الأقرب لسؤال الملائكة أن يكون (لسان حال) لا (لسان مقال) ، ومثل هذا موجود في القرآن الكريم وفي غير هذا الموضع أيضاً من قبيل (وأوحى ربك إلى النحل . . .) فالإيحاء هنا لا يمكن أن يكون بمثل ما يوحى به إلى النبي من قبيل (مقول القول) ، بل بإيجاد حالة معينة في النحل تؤدي ذاك الغرض .

وحينئذ تلك الرواية التي تقول بأن هؤلاء قد أبعدوا عن مقام القرب تكون منسجمة مع هذا الفرض ، وإن الإبعاد كان نتيجة طبيعية وحالاً متوقعاً لمن يسقط بإنكشاف الحقيقة له فينزل مقامه وحاله في عالم الغيب ويبعد من مقام القرب الإلهي ، ويحتاج بعد ذلك إلى نحو من الإستغفار والتوبة لما ارتكبه من الذنب .

بعد هذا ندخل في معنى تعليم آدم الأسماء فنقول :

تعليم آدم (ع) الأسماء يمكن أن يكون تدريجياً أو دفعياً ، فيمكن أن يراد به خلق آدم (ع) بنحو يكون قادراً على التعلم من أجزاء وقوى مختلفة بحيث تجعله مستعداً للإدراك والعلم بالأسماء نظير قوله تعالى ﴿ **علمه البيان** ﴾[٧] فالتعليم هنا المراد به إعطاء القدرة على أن يكون مبيناً ، ممتلكاً للبيان ، ويمكن أن يراد بالتعليم (التعليم الدفعي) وهو أظهر من الأول، ويمكن أن يستدل على ذلك بقرينة أن الآية تريد بيان عملية بين الله تعالى وآدم (ع) لإفحام الملائكة وإظهار عظمة وكرامة هذا المخلوق ، إضافة إلى أن التعليم كان لكل الأسماء ﴿ **وعلم آدم الأسماء كلها** ﴾[٨] فهذا القيد (كلها) يدل على أن لآدم قدرة مطلقة في مرتبة عالم الأسماء ، فقد تعلم كل ما هو في نطاق هذه الدائرة المسماة بعالم الأسماء والمسميات ، فهو يمتاز على سائر الكائنات بعلمه المطلق والكامل بكل الأسماء الموجودة في نطاق هذه الدائرة ، وهذا العلم إما أن يكون بالفعل ، أو بالقوة ، ويمتاز بكونه كاملاً وشاملاً لكل ما في عالم الأسماء .

المراد بالأسماء :

اختلف المفسرون في تحديد معنى الأسماء ، فمنهم من ذهب إلى أن المراد بالأسماء هو الألفاظ واللغات ، واستدل بذلك على أن الواضع الأول للغة هو الله سبحانه ، وذهب آخرون إلى أن الأسماء هي الصفات للمخلوقات والأشياء ، وقيل بأن المراد بالأسماء هي المعاني لها باعتبارها تعكس الحقيقة الموجودة في الذهن ، فكأن الاسم (اللفظ) له معنى ومدلول في الذهن وهو اسم ذي المعنى ، وهو اسم للحقيقة التي تعكس هذا المعنى ، وهذا العلم يعكس تلك الحقيقة ويطابقها ويدل عليها دلالة ذاتية . وقيل كما في بعض الروايات انها أسماء الحجج[٩] وفي روايات أخرى انها أسماء المخلوقات[١٠] .

وذهبت المسالك الفلسفية والعرفانية ، إلى أن الأسماء هي أسماء الله الحسنى وأسماؤه الكمالية ، حيث يكون كل اسم مظهراً للمرجودات باعتبار غلبة ظهور هذه الصفة الكمالية أو ذلك الاسم الجلالي في تلك المخلوقات ، ومن المستبعد أن يكون المراد بالأسماء الألفاظ واللغات لأن العلاقة بين الاسم والمسمى علاقة وضعية لا قيمة لها وهي متأخرة في الحدوث وليست أمراً من عالم النشأة والخلق بل من عالم المجتمع والانسان بعد صيرورة الإنسان اجتماعياً .

وقد أفاد العلاقة الطباطبائي (قده) في رد هذا الإحتمال كلاماً هذا نصه : (كان العلم بأسمائهم غير نحو العلم الذي عندنا بأسماء الأشياء وإلا لكانت الملائكة بإنباء آدم (ع) إياهم بها عالمين وصائرين مثل آدم (ع) ومساوين معه ولم يكن في ذلك إكرام لآدم ولا كرامة حيث علمه الله سبحانه أسماء ولم يعلمهم ولو علمهم إياها كانوا مثل آدم وأشرف منه ، وأي حجة تتم في أن يعلم الله تعالى رجلاً علم اللغة ثم يباهي به ويتم الحجة على ملائكة مكرمين لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون ، على أن كمال اللغة هو المعرفة بمقاصد القلوب والملائكة لا تحتاج فيها إلى التكلم وإنما تتلقى المقاصد من غير واسطة ، فلهم كمال فوق كمال التكلم) .

كما انه لا يبدو أن المراد بالأسماء صفات المخلوقات والأشياء ، لأنه إذا علم الصفات فما هو المراد بالمسميات (والصفات هي المسميات) فهل كان طلب

الإنباء بصفة النار والماء والتراب و . . . ؟ والملائكة مطلعون على هذه الخصوصيات ، فكل ملك مكلف وموكل بجانب من شؤون هذا الخلق من قبل الله سبحانه كما هو ظاهر آيات عديدة تظهر أن هناك تقسيماً في العمل لعالم الخلقة من خلال الملائكة ، كالملائكة الموكلين بالسحاب والآخرين بالرياح والآخرين بالزراعة والآخرين بتوفي الإنسان ، كما في الآيات **﴿والمرسلات عرفاً فالعاصفات عصفاً والناشرات نشراً . . . ﴾**[١١] ، **﴿ الذين تتوفاهم الملائكة طيبين . . ﴾**[١٢] ، وحتى في موارد الإعجاز غالباً ما يكون الملك واسطة في مقام إيصال المعجزة إلى النبي أو إيصال الوحي إليه كما في خلق عيسى (ع) في رحم مريم ، فمن المستبعد أن يكون المراد من التعليم هو تعليم آدم بهذه الخصوصيات ثم عرضها على الملائكة ، فهم عالمون بها ولو بحسب اختصاص كل صنف فيما كلف به[١٣] .

وقد قيل في معرض الدفاع عن هذا الرأي ان علم الملك مختص بما أوكل إليه ، وما أوكل للآخر فهو أجنبي عنه ولا يدركه ولا يعلم به ، بخلاف آدم الذي علم كل هذه الأمور ، فكأن علم آدم كان موسعاً ومتنوعاً يشمل كل أمور هذه النشأة بينما علم الملائكة لم يكن كذلك ويشكل مجموع علمهم علم آدم ، فالعجز الذي ظهر للملائكة كان عن علم المجموع ، ولكن الواضح أن ظاهر الآية يكشف عن أن الملائكة لم يكونوا يعلمون شيئاً من هذه الأسماء (سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا) ، فهذا العلم جديد على الملائكة ومما لم يعلمهم الله به .

وهناك نقطة نتطرق إليها قبل بيان ما نفهمه من معنى الأسماء التي علمت لآدم ، وهي عرض الأسماء على الملائكة حيث إن الضمير في : (عرضهم) و : (هؤلاء) ارجع بنحو ضمير جمع ذوي العقول ، وقد اتفق المفسرون على أن العرض كان لمسميات تلك الأسماء وما ترمز وتدل عليه لا الأسماء نفسها ، وإلا كان المفروض أن يكون القول (عرضها) . وبهذا يندفع ما ذهب إليه بعض المفسرين من أن الضمير هنا قد استعمل بشكل ذوي العقول لنحو من التعظيم والتفخيم للأمور التي علمت لآدم[١٤] ، وواضح أن مرجع الضمير ليس هو لنفس الأسماء ، وإنما لمسمياتها وما كانت ترمز إليه ، فالذي عرض على الملائكة شيء آخر غير الأسماء .

إن الآيات تدل دون شك على أن لآدم مرتبة من العلم والمعرفة لم تكن موجودة في الملائكة وبهذا فقد اثبت الله سبحانه ميدانياً تميز آدم عليهم ، فالله سبحانه قد علم آدم الأسماء ثم أمره بإنباء الملائكة بمسميات هذه الأسماء فالقابلية الخاصة للعلم والمعرفة كانت موجودة في كينونة وخلقة آدم ومجهولة للملائكة فقد أبرزها الله تعالى للملائكة من خلال هذه العملية التي أفحمت الملائكة ودفعت إشكالهم واستنكارهم .

كما أن الآية تؤكد أن آدم (ع) قد علم الأسماء ولم يُعرّف بها ، فتشخيص شيء موجود يناسبه التعريف لغة كما تقول : عرفت زيداً ، أما التعليم فيتناسب مع مطلب لم يكن موجوداً من قبيل الصناعات والحرف فيقال علمه الكتابة أو البيان ، فالكتابة والبيان ليسا موجودين بل وجدا بالتعليم ، فلو كان المقصود تعريفه على موجودات ومخلوقات عالم المادة فهذه كانت موجودة ولكن آدم كان غافلاً عنها غير عارف لها وكان المناسب أن يعبر بالتعريف لا التعليم .

فمن هذه النقطة نستظهر أن المراد من التعليم هو إعطاء آدم ملكة وعلماً يكون مولداً ومنتجاً وموجداً لحقيقة لم تكن موجودة ، فقد يكون المقصود بالتعليم إعطاءه القدرة على التسمية بأن ينتقل من مرتبة من العلم إلى مرتبة أعلى منها فهو قد علم كيف ينتقل من معلوم إلى مجهول ومن رمز إلى ما يرمز إليه ، من عالم الشهود إلى عالم الغيب ، من الظواهر إلى البواطن ، فمن الاسم يهتدى إلى المسمى ، فهذه عملية انتقال حقيقية تتحقق من خلال التسمية ، فعندما يعلم الإنسان اللغة عندها يستطيع الإنتقال من الألفاظ إلى المعاني ، وعندما يعلم المنطق يستطيع الإنتقال من المقدمات إلى النتائج من المعلومات (المعرف والحجة) إلى المجهولات ، فالله سبحانه قد خلق لآدم قوة المنطق والفكر وبعدها يستنتج من خلال هذه القوة ويتحرك من خلالها من عالم الأسماء إلى عالم المسميات ومن الرمز إلى ما يرمز إليه ، وهي قدرة الإنتقال من المعلول إلى العلة إذا افترضنا أن للخلق سنناً كما يقول الفلاسفة العرفاء ، فمسلكهم في الخلق هو مسلك العلية والسنخية والمعاصرة بين العلة والمعلول ، والإشراق العليّ للمعلول من قبل علته ، ويصور القرآن هذا النظام من خلال الملائكة فكل ملك موكل بعمل ما أو أي نظام آخر غير هذين النظامين أوسع منهما وهو المشيئة والإرادة الإلّهية ،

فيوجد ـ دون شك ـ وجه آخر لهذا المخلوق المادي وهو وجه علته الغيبية والحقيقية التي قد نعبر عنها بالملك أو العقول أو العلة وهذه هي تعبيرات علم الفلسفة والعرفان ، فلعل الأسماء والمسميات هي الإنتقال من المعلول إلى العلة وبالعكس .

فالمقصود من تعليمه التسمية هو الإنتقال من الاسم إلى المسمى ومن المسمى إلى الاسم ، وقد علم آدم هذه الصنعة ، وجعلت فيه تكويناً بحيث انه يستطيع أن ينمو ويتطور ويتكامل سواء في وضعه المادي في هذه النشأة من خلال توصله إلى المعلومات والمجهولات أو فيما وراء العالم المادي ، فيما يرمز إليه عالم المادة والمحسوسات من الواجهات الغيبية لها وهي ما يسميه العرفاء بعالم الكمالات (أسماء الله وصفاته) فقد أعطي آدم (سر المهنة) ـ ان صح التعبير ـ ، فهو يستطيع الإنتقال من الرمز إلى ذي الرمز ومن الشهود إلى الغيب ومن المعلول إلى العلة ومن المظهر إلى المظهر ، وإلى علل ومراتب الإظهار ومعانيها ، وكل ما يرتبط بعالم الخلق والمخلوقات إلى أن ينتهي إلى الله سبحانه ، وهناك عالم ذات الواجب الذي لا يمكن أن يصل إليه أي مخلوق مهما كان عظيماً وهو عالم يقصر كل مخلوق ذاتياً عن الوصول إليه .

ومن هنا كان الإنسان الكامل قادراً على أن يتعالى ويهيمن ويسيطر ويشرف على كل مساحة عالم الخلق أكثر من الملائكة كما قال تعالى ﴿ **ثم دنى فتدلّى فكان قاب قوسين أو أدنى** ﴾[١٥] في وصفه لصعود الرسول (ص) إلى مراتب لم يستطع أقرب الملائكة (جبرئيل) من الوصول إليها ، وقد ورد أن جبرئيل (ع) قال : (لو دنوت انملة لاحترقت) ، فالإنسان ممثلاً بالرسول (ص) استطاع أن ينتقل من مرحلة إلى أُخرى ، ومن مستوى إلى مستوى أعلى حتى استوعب كل مراحل ومراتب عالم الإمكان والخلق ، وهو ما لم تستطعه حتى الملائكة .

فالملك مقيد بمقدار ما هو مكلف به بعكس الإنسان الذي لديه مرونة فهو يتحرك وينتقل من مرحلة إلى أُخرى ومن معلوم إلى مجهول ومن معلول إلى علة ، الملك لا يفهم إلا إعطاء تلك الخصوصية التي هي واسطة لفيض الله وإرادته بخلاف الإنسان الذي له قدرة على استيعاب كل الأمور حتى ذلك العمل الذي

يصنعه الملائكة ، فهو يفهم مظهر الشيء من مظهره وعلته من معلوله ، بخلاف الملائكة الذين لا يستطيعون أن يعطوا تحليلاً وفهماً لكيفية ما يختصون به وما يجري على أيديهم من فيوضات ربانية ، فضلاً عما لا يختص بهم من أمور .

الخلاصة في معنى الأسماء والتعليم :

عرفنا أن تعليم الأسماء هو الإنتقال والتحرك من الاسم إلى المسمى ومن المعلوم إلى المجهول ، ومن مرحلة إلى أخرى ، ومن الرمز إلى ذي الرمز ، ومن شهود إلى غيب ، وهو ما يناسب الرواية عن الإمام الصادق (ع) التي قال فيها : إن هذا البساط هو من الأسماء التي علم بها آدم ، والمراد منها ، هو نظام الإنتقال من المعلوم إلى المجهول والقدرة على المعرفة لما سوف يقع حتى قبل وقوعه ومراتب الخلق والوجود فهو قد أعطى آدم القدرة على استيعاب كل ذلك استيعاباً كاملاً إلى الحد الذي ينتهي إلى الواجب ، فكل ما عدا ذات الله الواجبة الوجود داخل في دائرة الأسماء وهو معنى (علّم آدم الأسماء كلها) فكل المخلوقات تحت هيمنة وعلم واستنتاج ومعرفة آدم .

ومعنى (أنبئوني بأسماء هؤلاء) هو الإنباء بالناموس الذي يتحرك ويوجد هذا الشيء ، أي ما هي علته وكيف وجد وما هو رمزه وسر خلقته ، والملك لا يستطيع أن يفهم غير النزول بأمر الله سبحانه دون ما هو مختص بذلك النزول من علله ومراتبه ونتائجه وما قبله وما بعده من عوالم . فالمطالبة كانت بتلك القدرة على الإنتقال والمعرفة والإدراك ، وعندها اعتذر الملائكة بقولهم (لا علم لنا إلا ما علّمتنا) وعرفوا أن لآدم تلك النظرة المهيمنة والقادرة على التعرف على كل تلك المسائل في حدود عالم المخلوقات ، فهو المخلوق الوحيد الشبيه بالله سبحانه في معرفته بالاسم والمسمى معاً .

فالتعليم بالأسماء يمكن أن يكون كناية عن هذه الخصيصة العظيمة التي أودعت في الإنسان الكامل والتي بها يستطيع أن يحيط في إدراكه وعلمه بالكون والخلق وعالم الإمكان كله ، وهذه المعرفة ومادتها كانت في آدم (ع) ، في نشأته الأولى أو في أرواح المعصومين المخلوقة قبل خلقة آدم (ع) ، ثم أودعوا في صلبه بنفخ الروح فيه كما لعله تشير إلى بعض الروايات .

وعلى كل حال ، كان هذا التعلم فعلياً وثابتاً في تلك النشأة لآدم ثم اختـزلت تلك النشـأة في نشأة عـالم الغفلة في هـذه الحيـاة والتي يتـدرج فيهـا الإنسـان في استكمـال نفسه واستحصـال حقيقته وكمـالاته الـروحانيـة حسب ارتقائـه في مدارج المعرفة والسير إلى الكمال المطلق .

ثم إنه يظهر من المقابلة بين التعبير بتعليم آدم (ع) الأسماء وإنباء الملائكـة بالأسماء ، ان الملائكة لم يكن يمكنهم أن يتعلموا الأسماء كما علم آدم وإنما كان يمكن إنبـاؤهم فقط ، والذي هـو مرحلة صـورية وسـطحية وظـاهـريـة وإلا لـوصلوا بالتعليم إلى مقام آدم بل وأشرف منه باعتبار عبادتهم وكمـالهم عن الذنب ، وهـذه قـرينة أخـرى على ما قلنـاه من أن المـراد بتعليم الأسمـاء لم يكن مجـرد التعـريف والإظهار ، بل مطلب آخر أعمق وأدق يكـون الإنباء أثـراً ومظهـراً من مظاهـره التي كـان يمكن أن يحس بها المـلائكـة في آدم (ع) فيـدركـوا عـظمـة خلقتـه وتميـزه عليهم .

وبهذا التفسير يندفع أيضاً ما قد يورد بأن الأسماء إن كـان قد عَـرّفها الله لآدم دون الملائكة فما فضل وقيمة قدرته على إنباء المـلائكة بهـا فإن الجـواب عن ذلك ظهر مما ذكرناه والله العالم بحقائق الأمور .

* * *

للبحث تتمة

الهوامش

(١) سورة البقرة ، آية ٣٠ ـ ٣٣ .

(٢) هذا الذنب الذي هو من قبيل (حسنات الأبرار سيئات المقربين) وعلى مستوى الذنب المتصور في (وعصى آدم ربـه) ، وذلك لأن المـلائكة لم يكن يناسبهم أن يثيروا تلك الإثـارة خصوصـاً وان سـؤالهـم تضمن استخباراً مع حكم مسبق ، فكان ذنبهم إذن ذلك الإستفهام الإستنكاري بذاته .

(٣) النسناس : مخلوق بين الجن والانس ، وقد سمي في روايات العامة بـ (البن) .

(٤) ويقال ان إبليس كان رئيسهم فاسرته المـلائكة ، ثم تـاب وعفى الله عنه وأصبح ضمن الملائكـة وعبدالله تعالى إلى أن عصاه ولم يسجد لآدم (ع) فأصبح من المغضوب عليهم والمطرودين من رحمه الله .

(٥) ان كون ذاك العالم عالم آخر وليس عـالم الكيف المسموع ، يتنـاسب مع كـون المراد من الآيـة حالـة واقعية فعلية لا قولية ، حالة فعلية التكلم وبذاك الأسلوب المناسب لعالم المجردات .

(٦) ومع هذا لا بد وان تكون هذه المناظرة من سنخ مناسب لعالم الغيب .

(٧) سورة الرحمن ، آية ٤ .
(٨) سورة البقرة ، آية ٣١ .
(٩) قال الامام الصادق (ع) : (إن الله تبارك وتعالى علم آدم أسماء حججه كلها ثم عرضهم وهم أرواح على الملائكة . . .) .
(١٠) قال الامام الصادق (ع) وقد سأله أحد أصحابه عن قول الله : ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ﴾ ماذا علمه ؟ قال (الأرضين والجبال والشعاب والأودية ، ثم نظر إلى بساط تحته فقال وهذا البساط مما علمه) .
(١١) سورة الملاسلات ، آية ١ ـ ٣ .
(١٢)سورة النحل ، آية ٣٢ .
(١٣) يستفاد من روح القرآن الكريم بأن الملائكة مرتبة من الخلق وأدوات خلقها الله سبحانه لإنزال أمره من عالم الأمر إلى عالم الخلق والنشأة خصوصاً في الأمور التي لا يتحمل عالم الخلق الفيض الإلّهي بشكل مباشر لقصور في مخلوقات هذه النشأة ، ولعل خلفية ما يطلق عليه الفلاسفة بمرتبة العقول العشرة هي هذه الخلفية الموجودة في القرآن ، فهم يقولون بأن المطلق لا يمكن أن يصدر منه الناقص ابتداء ، فلا بد من التخفيف والتنزيل والاعداد لهذه المرتبة من خلال مراتب متعددة ، فالصدر من الله تعالى هو العقل المطلق (العقل الأول) ثم نتيجة قصور في جانب منه صدر منه العقل الثاني ، وهكذا الثالث وحتى العاشر ، وأصل هذه الفكرة التي آمن بها جملة من الفلاسفة الموحدين وبعض الفلاسفة الإسلاميين صالح للقبول ، فهناك وسائط تقتضيها طبيعة محدودية هذه النشأة وماديتها بحيث تنزل الأشياء من معدن الغيب وخزائن الله سبحانه إلى هذه النشأة (وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم) ، إلا إذا كان المراد أن التأثير يكون مباشراً من قبل الله سبحانه في هذه النشأة فقد يكون مما لا تتحمله طبيعة هذه النشأة كما لم يتحمل الجبل تجلي النور الآلّهي في قصة موسى (ع) حيث طلب من الله سبحانه أن يريه نفسه تلبية لطلب قومه حيث يقول القرآن الكريم في هذا المجال ﴿ قال رب ارني انظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا ﴾ « سورة الأعراف ، آية ١٤٣ » ، فإن تجلياً من تجليات الله سبحانه وليس التأثير المباشر لله سبحانه فعل كل ذلك ، وهو ما يدلل على كون هذه النشأة قاصرة عن تحمل الفيض الإلّهي المباشر ، فخلق الله سبحانه الملائكة وسائط بين عالم الأمر وعالم الخلق ولكل ملك عمل معين ووظيفة في إدارة شؤون هذا العالم .
(١٤) استعمال ضمير العاقل في غير العاقل مجازاً للتعظيم والتفخيم وارد في القرآن الكريم كما في الآية الكريمة ﴿ يا ابت اني رأيت أحد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين ﴾« سورة يوسف ، آية ٤ » ، فالضمير في (رأيتهم) استعمل لذوي العقول في حين كان المناسب أن يقول (رأيتها) لأن الكواكب والشمس والقمر من غير ذوي العقول ، وقد استعمل الضمير هنا للتعظيم والتفخيم ولمزيد الإهتمام خصوصاً إذا كان الشيء الذي يسند لغير ذوي العقول هو من شؤون ذوي العقول كالسجود ولمناسبة الفعل والعمل ، صحيح أن الكواكب والشمس والقمر هي بنظرة سطحية من غير ذوي العقول ولكن عندما يراها يوسف تسجد له في المنام فلا بد انها تحولت إلى موجودات قابلة للسجود وذات عقل وإدراك وهذا يصحح استعمال ضمير ذوي العقول في الآية .
سورة النجم ، آية ٩ .



ضرورة الحكومة الاسلامية ووجوب اقامتها

آية الله العظمى المنتظري

المبحث السادس
في الجهاد

ووجوبه اجمالاً من ضروريات الإسلام . والآيات الواردة فيه في غاية الكثرة ، بل لعلك لا تجد موضوعاً مثله في كثرة الآيات الواردة فيه . والأخبار في وجوبه وفضله وحدوده وشرائطه وأحكامه مستفيضة ، بل متواترة إجمالاً من طرق الفريقين :

١ ـ قال الله ـ تعالى ـ : ﴿ يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم ﴾[١] .

٢ ـ وقال : ﴿ انفروا خفافاً وثقالاً ، وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله . ذلكم خير لكم أن كنتم تعلمون ﴾[٢] .

٣ ـ وقال : ﴿ يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار ، وليجدوا فيكم غلظة ﴾[٣] .

٤ ـ وقال : ﴿ يا أيها الذين آمنوا مالكم إذ قيل لكم انفروا في سبيل الله اثّاقلتم إلى الأرض ؟ ﴾[٤] .

٥ ـ وقال : ﴿ يا أيها النبي حرّض المؤمنين على القتال ﴾[٥] .

٦ ـ وقال : ﴿ فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث

وجدتموهم ، وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد ﴾[٦] .

٧ ـ وقال : ﴿ وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمة الكفر ، إنهم لاأيمان لهم لعلهم ينتهون * ألا تقاتلون قوماً نكثوا أيمانهم وهمّوا بإخراج الرسول وهم بدؤوكم أول مرّة ؟ ﴾[٧] .

٨ ـ وقال : ﴿ قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ، ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ﴾[٨] .

٩ ـ وقال : ﴿ وقاتلوا المشركين كافة ، كما يقاتلونكم كافة . واعلموا ان الله مع المتّقين ﴾[٩] .

١٠ ـ وقال : ﴿إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة ، يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون . وعداً عليه حقاً في التوراة والإنجيل والقرآن . ومن أوفى بعهده من الله ﴾[١٠] .

إلى غير ذلك من الآيات التي سيأتي بعضها .

١١ ـ وعن الكافي بسنده عن أبي عبد الله (ع) قال : « قال رسول الله (ص) : « الخير كله في السيف وتحت ظلّ السيف . ولا يقيم الناس إلّا السيف . والسيوف مقاليد الجنه والنار »[١١] .

١٢ ـ وعنه أيضاً بسنده عن أبي عبد الله (ع) قال : قال رسول الله (ص) : « للجنة باب يقال له باب المجاهدين ، يمضون إليه فإذا هو مفتوح وهم متقلدون بسيوفهم . والجمع في الموقف والملائكة ترحّب بهم » . قال : « فمن ترك الجهاد ألبسه الله ذلاً وفقراً في معيشته ومحقاً في دينه ، ان الله أغنى (أعزّ) أمّتي بسنابك خيلها ومراكز رماحها »[١٢] .

١٣ ـ وعنه أيضاً بسنده قال أمير المؤمنين (ع) : « ان الله فرض الجهاد وعظمه وجعله نصره وناصره . والله ما صلحت دنيا ولا دين إلّا به »[١٣] .

١٤ ـ وفي نهج البلاغة : « أما بعد ، فإن الجهاد باب من أبواب الجنة ، فتحه الله لخاصّة أوليائه ، وهو لباس التقوى ودرع الله الحصينة وجُنّته الوثيقة . فمن

تركه رغبة عنه ألبسه الله ثوب الذلّ وشملة البلاء ، وديّث بالصغار والقماء ، وضرب على قلبه بالأسداد ، وأديل الحق منه بتضييع الجهاد ، وسيم الخسف ومنع النصف .

ألا وإنّي قد دعوتكم إلى قتال هؤلاء القوم ليلاً ونهاراً وسرّاً واعلاناً ، وقلت لكم اغزوهم قبل أن يغزوكم ، فوالله ما غزي قوم في عقر دارهم إلاّ ذلّوا ، فتواكلتم وتخاذلتم حتى شنّت الغارات عليكم وملكت عليكم الأوطان .

وهذا أخو غامد وقد وردت خيله الأنبار ، وقد قتل حسّان بن حسّان البكري وأزال خيلكم عن مسالحها . ولقد بلغني أن الرجل منهم كان يدخل على المرأة المسلمة والأخرى المعاهدة فينتزع حجلها وقلبها وقلائدها ورعاثها ، ما تمنع منه إلاّ بالاسترجاع والاسترحام ، ثم انصرفوا وافرين ، ما نال رجلاً منهم كلم ولا أريق لهم دم . فلو أن امرءاً مسلماً مات من بعد هذا أسفاً ما كان به ملوماً بل كان به عندي جديراً .

فيا عجباً ! والله يميت القلب ويجلب الهمّ اجتماع هؤلاء القوم على باطلهم وتفرقكم عن حقّكم . فقبحاً لكم وترحاً حين صرتم غرضاً يُرمى ، يغار عليكم ولا تغيرون ، وتغزون ولا تغزون ، ويعصى الله وترضون . الحديث »[١٤] .

إلى غير ذلك من الأخبار والروايات الواردة في هذا المجال ، فراجع مظانّها .

الجهاد على قسمين :

وقسّم الفقهاء الجهاد إلى قسمين : الجهاد الابتدائي ، والجهاد الدفاعي . وأرادوا من الأول قتال المشركين والكفار لدعائهم إلى الإسلام والتوحيد والعدالة . ومن الثاني قتال من دهم المسلمين منهم للدفاع عن حوزة الإسلام وأراضي المسلمين ونفوسهم وأعراضهم وأموالهم وثقافتهم .

أقول : ويمكن بوجه من العناية ادراج الابتدائي ايضاً في الدفاعي ، فإنه في الحقيقة دفاع عن حقوق الله وحقوق الإنسان ، فإن الله ـ تعالى ـ ما خلق الجنّ والإنس إلاّ ليعبدوه فيرتقوا بذلك ارتقاءً روحياً ويحصل بذلك الغرض من الخلقة ،

وأرسل رسوله رحمة للعالمين وأرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كلّه ولو كره المشركون ، والدين وإن كان أمراً قلبيّاً لا يقبل الإكراه ، ولكن عامة الناس بفطرتهم التي فطر الله الناس عليها متمايلون إلى الحق والقسط ، فإذا وقفت سلطات كافرة أو ظالمة في البلاد أمام بسط التوحيد والقسط وتسلطوا على المجتمع وجعلوا مال الله دولاً وعباده خولاً وأفسدوا في الأرض وجب بحكم العقل من باب اللطف رفع شرّهم حتى يعرض الحق ويظهر وينتشر الدين بطبعه .

فالجهاد الابتدائي في الحقيقة دفاع عن التوحيد وعن القسط والعدالة ، وإن شئت قلت : دفاع عن الإنسانية .

وبالجملة غرض الإسلام من تشريع الجهاد هو الدفاع عن العدالة والتوحيد ، لا التسلّط على البلاد واستثمار العباد على ما هو دأب المستعمرين في أعصارنا .

ففي خبر الحسن بن محبوب ، عن بعض اصحابه ، عن أبي جعفر (ع) في بيان حدود الجهاد قال : « وأول ذلك الدعاء إلى طاعة الله من طاعة العباد ، وإلى عبادة الله من عبادة العباد ، وإلى ولاية الله من ولاية العباد . . . وليس الدعاء من طاعة عبد إلى طاعة عبد مثله »[١٥] .

وقد قال الله ـ تعالى ـ : ﴿ **وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله ، فان انتهوا فلا عدوان إلاّ على الظالمين** ﴾[١٦] .

يعني ان الغرض من القتال هو رفع الفتنة وبسط التوحيد . ولعل الأول هو الدفاعي المصطلح ، والثاني هو الابتدائي ، وإذا تحقق الغرض فلا عدوان بالاستعباد والاستثمار ، إلاّ أن يكون القوم ظالمين فيراد رفع ظلمهم وشرّهم ، ورفع الظلم أيضاً دفاع لا محالة .

وقال أيضاً في سورة الأنفال : ﴿ **وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كلّه لله** ﴾[١٧] .

وقال في سورة النساء : ﴿ **وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربّنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها** ﴾[١٨] .

وظاهر الآية التوبيخ على ترك القتال والإشعار بأن لزومه مرتكز في عقولهم وفطرهم . ولعل قوله : « في سبيل الله » يراد به بسط التوحيد وإعلاء كلمة الإسلام وقوله : « والمستضعفين » يراد به الدفاع عن القسط والعدالة عند الهجوم ، فاشتملت الآية أيضاً على الجهاد الابتدائي والدفاعي معاً ، فتدبّر .

هل يعتبر في الجهاد الابتدائي إذن الإمام ؟

وقد دلّت الأخبار وفتاوى أصحابنا على اشتراط الجهاد الابتدائي بوجود الإمام العادل أو من نصبه لذلك :

١ ـ فعن الرضا (ع) في كتابه إلى المأمون : « الجهاد واجب مع الإمام العادل (العدل خ . ل) »[١٩] .

٢ ـ وفي خبر بشير عن أبي عبد الله (ع) قال : « قلت له : إنّي رأيت في المنام أنّي قلت لك : إن القتال مع غير الإمام المفترض طاعته حرام مثل الميتة والدم ولحم الخنزير ، فقلت لي : نعم ، هو كذلك ؟ فقال أبو عبد الله (ع) : هو كذلك ، هو كذلك »[٢٠] .

٣ ـ وفي خبر أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) عن آبائه ، قال : « قال أمير المؤمنين (ع) : لا يخرج المسلم في الجهاد مع من لا يؤمن على الحكم ولا ينفذ في الفيء أمر الله ـ عزّ وجلّ ـ ، فانه إن مات في ذلك المكان كان معيناً لعدوّنا في حبس حقّنا والإشاطة بدمائنا ميتة جاهلية »[٢١] .

٤ ـ وفي خبر سماعة عن أبي عبد الله (ع) قال : « لقى عباد البصري عليّ بن الحسين (ع) في طريق مكة فقال له : يا عليّ بن الحسين ، تركت الجهاد وصعوبته ، وأقبلت على الحج ولينه ، ان الله ـ عزّ وجلّ ـ يقول : « إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة ، يقاتلون في سبيل الله » . الآية . فقال علي بن الحسين (ع) : اتمّ الآية ، فقال : « التائبون العابدون » الآية . فقال علي بن الحسين (ع) : إذا رأينا هؤلاء الذين هذه صفتهم فالجهاد معهم أفضل من الحج »[٢٢] .

إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة التي مقتضاها ـ كصريح الفتاوى ـ عدم

مشروعية الجهاد مع الجائر .

قال في الجواهر :

« بل في المسالك وغيرها عدم الاكتفاء بنائب الغيبة ، فلا يجوز له توليه . بل في الرياض نفى علم الخلاف فيه حاكياً له عن ظاهر المنتهى وصريح الغنية إلاّ من أحمد في الأول . قال : وظاهرهما الإجماع ، مضافاً إلى ما سمعته من النصوص المعتبرة وجود الإمام . لكن إن تمّ الإجماع المزبور فذاك ، وإلاّ أمكن المناقشة فيه بعموم ولاية الفقيه في زمن الغيبة الشاملة لذلك المعتضدة بعموم أدلّة الجهاد »(٢٣) .

أقول : ليس في الأخبار ولا في كلمات الأصحاب لفظ الإمام المعصوم ، بل الإمام العادل في مقابل الإمام الجائر . ولفظ الإمام في اللغة وكلمات الأئمة (ع) لم ينحصر إطلاقه على الأئمة الاثني عشر ، بل هو موضوع للقائد الذي يؤتمّ به في الجماعة أو الجمعة أو الحج أو سياسة البلاد ، كما مرَّ في التنبيه الخامس من الباب الثاني . والعدالة أعم من العصمة ، ومصداق قوله ـ تعالى ـ : « التائبون العابدون » إلى قوله : « الحافظون لحدود الله » أيضاً أعم من الإمام المعصوم . وكذا الإمام المفترض طاعته ، ومن يؤمن على الحكم وينفذ في الفيء أمر الله ، لصدق ذلك كله على المنصوبين من قبل النبي (ص) وأمير المؤمنين (ع) أمثال مالك الأشتر ونحوه أيضاً .

نعم ، كان مصداق الإمام العادل في عصر ظهور الأئمة ـ عليهم السلام ـ عندنا هو الإمام المعصوم أو المنصوب من قبله . ولكن الشرط في الجهاد الابتدائي على ما في الأخبار والكلمات هو عنوان الإمام العادل في قبال الإمام الجائر ، لا الإمام المعصوم في قبال غير المعصوم .

وفي الغنية أيضاً لم يذكر الاّ الإما العادل(٢٤) .

وفي المنتهى :

« الجهاد قد يكون للدعاء إلى الإسلام ، وقد يكون للدفع بأن يدهم المسلمين عدوّ . فالأول لا يجوز إلاّ بإذن الإمام العادل ومن يأمره الإمام ، والثاني يجب مطلقاً . وقال أحمد : يجب الأول مع كل إمام برّ فاجر »(٢٥) .

وفي التذكرة :

« لا يجوز إلاّ بإذن الإمام العادل أو من نصبه لذلك عند علمائنا أجمع . . . وقال أحمد : يجب مع كل إمام : برّ وفاجر »[٢٦] .

وفي سنن أبي داود عن أبي هريرة ، قال : قال رسول الله (ص) : « الجهاد واجب عليكم مع كلّ أمير ، برّاً كان أو فاجراً . والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم ، برّاً كان أو فاجراً وإن عمل الكبائر »[٢٧] .

ولا يخفى أنه كان في أعصار الأئمة (ع) يتصدى للجهاد أئمة الجور من الأمويين والعباسيين ، ففي قبال هذا العمل الرائج وهذه الرواية المفتى بها عندهم أراد أئمتنا (ع) بيان أن أمر الجهاد عظيم ، لكونه للدعاء إلى الإسلام ولارتباطه بنفوس الناس وأعراضهم وأموالهم ، فلا يفوّض إلى الجاهلين بموازين الإسلام أو إلى الجائرين . وقد مرّ في خبر أبي بصير : « لا يخرج المسلم في الجهاد مع من لا يؤمن على الحكم ولا ينفذ في الفيء أمر الله »[٢٨] . والعقل السليم أيضاً يقضي بعدم جواز تسليط الجائرين على نفوس الناس وأموالهم .

وأما العصمة فلا تشترط قطعاً وإلاّ لم يكن للمنصوبين من قبل النبي (ص) وأمير المؤمنين (ع) كمالك الأشتر وغيره أيضاً الجهاد . ومثل الفقيه العادل العالم بالحوادث والمشاكل في عصر الغيبة كمثل أمراء الجيوش والعمّال المنصوبين من قبلهما (ع) في عدم ثبوت العصمة لهم ومع ذلك يفترض طاعتهم لولايتهم ، كما سيأتي بيانه .

فلا ينحصر الإمام المفترض طاعته في الإمام المعصوم . وإجماع الغنية والتذكرة أيضاً على عنوان الإمام العادل في قبال الإمام الجائر الذي أجازه أحمد تبعاً لرواية أبي هريرة .

نعم ، في الرياض هنا أضاف لفظ المعصوم ، كما لعله كان هو المتبادر في أذهان غيره أيضاً وربّما صرّحوا به أيضاً . ولكن فهمهم وأنس ذهنهم ليس من الحجج الشرعية .

ولو قيل في وجهه إن الإمام المعصوم يجبر اشتباه عمّاله وتخلفاتهم ، قلنا إن الفقيه العادل أيضاً بمقتضى عدالته يجبر التخلفات والاشتباهات بعد انكشافها .

والجهاد قد شرّع لرفع الفتنة وكون الدين كلّه لله ، كما في الآية ، وحينئذ فهل يمكن الالتزام بأن الله ـ تعالى ـ لا يريد رفع الفتنة وان يكون الدين لله في عصر غيبة الإمام المعصوم وان طالت آلاف السنين ؟! وقد مرَّ عن النبي (ص) أن « الخير كله في السيف وتحت ظل السيف . ولا يقيم الناس إلّا السيف »(٢٩) . وعن أمير المؤمنين (ع) أنّه « ما صلحت دنيا ولا دين إلّا به »(٣٠) أي بالجهاد .

فهل يمكن الالتزام بأن الله لا يريد الخير وصلاح الدنيا والدين للبشر وللمسلمين في عصر غيبة الإمام الثاني عشر ؟! وهل يجوّز العقل أن يترك الناس في عصر الغيبة بلا تكليف في قبال الجنايات والفساد والكفر والإلحاد إلى أن يظهر صاحب الأمر ؟!

نعم ، كون الأمر مهماً مرتبطاً بالدماء والأعراض والأموال يقتضي أن يكون مقيداً بملاك وضابطة ، وأن لا يتصدّى له الجاهل بالموازين الشرعية أو الجائر الذي لا التزام له . وهذا ما يقال من كون الوجوب في الجهاد الابتدائي مشروطاً بإذن الإمام العادل وتفصيل المسألة موكول إلى محله .

لا يعتبر في الجهاد الدفاعي إذن الإمام ، بل يجب مطلقاً .

وأما الجهاد الدفاعي بأنواعه التي أشرنا إليها فلا يشترط وجوبه بوجود الإمام قطعاً .

والعجب من غفلة بعض المسلمين ، حتى بعض علماء الدين ، حيث توهموا عدم التكليف لنا حتّى في قبال هجوم الكفار والصهاينة على بلاد المسلمين ، وقتلهم للشيوخ والشبّان والأطفال والنساء ، والاستيلاء على أموالهم والهتك لنواميسهم ومعابدهم مع أن الجهاد الدفاعي لا يشترط في وجوبه إذن الإمام قطعاً ، والدفاع واجب بضرورة من العقل والشرع .

١ ـ وقد قال الله ـ تعالى ـ في سورة البقرة في قصة طالوت وقتل داود لجالوت : **﴿ ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ، ولكن الله ذو فضل على العالمين ﴾**(٣١) .

ودفعه الفساد عنهم ليس إلّا بقيام أهل الحق ودفاعهم .

٢ ـ وفي سورة الحج : **﴿ أذن للذين يقاتلون ، بأنهم ظلموا وان الله على نصرهم لقدير * الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربّنا الله . ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ، ولينصرن الله من ينصره ، ان الله لقويّ عزيز * الذين إن مكّناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ، ولله عاقبة الأمور ﴾**[٣٢] .

فما أدري ، ألا يقرء المسلمون هذه الآيات الكريمة من القرآن ، أو يقرؤونها ولكن لا يتدبرونها ؟!

وهل يمكن الالتزام بأن الله ـ تعالى ـ في عصر غيبة الإمام الثاني عشر لا يبغض الفساد في الأرض ولا هدم المساجد والمعابد ، ولا يحبّ إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ؟! لا والله ، بل يجب على المسلمين الدفاع عن مراكز التوحيد ، ودفع الفساد والمفسدين ، وإقامة دعائم الإسلام ، والله ينصر من نصره .

نعم ، النصر غير الظفر المحتوم على العدوّ ، فالله ـ تعالى ـ ينصر أولياءه بإيمانهم والربط على قلوبهم والقاء الرعب في قلوب أعدائهم ، وكم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله ، ولكن العالَم عالَم الأسباب والتضادّ والتزاحم ، فيمكن أن يتهيأ سبب فوز العدوّ وظفره بحيله ومكره ، ولكن يجب على المسلمين الدفاع عن الإسلام والمسلمين وجهاد المفسدين والجائرين بعد أن يهيئوا الأسباب المتعارفة ، متوكلين على الله ـ تعالى ـ .

٣ ـ وفي الحديث عن الصادق (ع) بعد ذكر قوله ـ تعالى ـ : **﴿ أذن للذين يقاتلون ، بأنهم ظلموا ﴾** . قال (ع) : « وبحجّة هذه الآية يقاتل مؤمنو كل زمان » . فراجع[٣٣] .

٤ ـ وقد مرَّ ان أمير المؤمنين (ع) بلغه أن الرجل من أهل الشام كان يدخل على المرأة المسلمة والأخرى المعاهدة ، فينتزع حجلها وقلبها وقلائدها ورعاثها ، ما تمنع منه إلّا بالاسترجاع والاسترحام ثم انصرفوا وافرين ما نال رجلاً منهم كَلم ولا أريق لهم دم ، فقال : « لو أن امرءاً مسلماً مات من بعد هذا أسفاً ما كان به

ملوماً ، بل كان به عندي جديرا » . وقال : « فقبحاً لكم وترحاً حين صرتم غرضاً يُرمى ، يُغار عليكم ولا تغيرون ، وتُغزون ولا تغزون ، ويعصى الله وترضون »(٣٤) .

فيا أخي المسلم ، أو ليس الواحد منا ـ أنا وأنت ـ بإنسان ؟! أوَ ليس فينا عواطف الإنسانية وحميّتها فضلاً عن الالتزام الإسلامي ؟! فكيف يبلغنا مجازر المسلمين وتخريب بلادهم ومعابدهم وهتك نواميسهم بأيدي الكفار والصهاينة في فلسطين ولبنان وأفغانستان والهند وسائر البلدان ولا نتحرك ولا نحامي ، بل ولا نعترض بكلام وقول ، بل ولا نؤيد من يعترض ، بل ربّما نؤيد الكفار عملياً ؟!

٥ ـ وقد روى الطبري في تاريخه عن أبي مخنف ، عن عقبة بن أبي العيزار أن الحسين (ع) خطب أصحابه وأصحاب الحُرّ بالبيضة ، فحمد الله وأثنى عليه ، ثم قال : « أيها الناس ، إن رسول الله (ص) قال : من رأى سلطاناً جائراً مستحلاً لحرم الله ناكثاً لعهد الله مخالفاً لسنة رسول الله (ص) يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان ، فلم يغير عليه بفعل ولا قول ، كان حقّاً على الله أن يُدخله مُدْخله . ألا وإن هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان وتركوا طاعة الرحمان وأظهروا الفساد وعطّلوا الحدود واستأثروا بالفيء وأحلّوا حرام الله وحرّموا حلاله وأنا أحق من غيّر »(٣٥) .

وكلام رسول الله (ص) لا يختصّ بالسبط الشهيد وبزيد بن علي وبشهيد فخّ وأمثالهم ، بل هو تكليف عام لجميع المسلمين في قبال الكفّار وسلاطين الجور وطواغيت الزمان ، كما يدلّ على ذلك عموم الموصول .

وكيف كان فالجهاد الدفاعي في قبال هجوم الأجانب والكفار والتسلط على بلاد المسلمين وشؤونهم وثقافتهم واقتصادهم من أوجب الواجبات . والتشكيك في ذلك تشكيك فيما يحكم به الكتاب والسنة ، بل العقل والفطرة ، فان الله ـ سبحانه ـ جهّز الإنسان بل الحيوانات أيضاً بأجهزة الدفاع وخلق فيه القوة الغضبية لذلك ، كما خلق في الدم الكريات البيض للدفاع عن مملكة البدن في قبال الجراثيم المفسدة الخارجية المهاجمة ، فتدبّر .

بل الدفاع عن بيضة الإسلام وحوزة المسلمين واجب ولو في ظلّ راية الباطل أيضاً بشرط عدم تأييده .

٦ ـ ففي خبر يونس قال : « سأل أبا الحسن (ع) رجل وأنا حاضر ، فقال له : جعلت فداك ، إن رجلاً من مواليك بلغه أن رجلاً يعطي سيفاً وقوساً في سبيل الله ، فأتاه فأخذهما منه وهو جاهل بوجه السبيل ، ثم لقيه أصحابه فأخبروه ان السبيل مع هؤلاء لا يجوز ، وأمروه بردّهما . قال : فليفعل . قال : قد طلب الرجل فلم يجده وقيل له قد قضى الرجل . قال : فليرابط ولا يقاتل . قال : مثل قزوين وعسقلان والديلم وما أشبه هذه الثغور ؟ فقال : نعم . قال : فإن جاء العدوّ إلى الموضع الذي هو فيه مرابط كيف يصنع ؟ قال : يقاتل عن بيضة الإسلام . قال : يجاهد ؟ قال : لا إلا أن يخاف على دار المسلمين . أرأيتك لو أن الروم دخلوا على المسلمين لم ينبغ (يسع خ . ل) لهم أن يمنعوهم ؟ قال : يرابط ولا يقاتل ، وان خاف على بيضة الإسلام والمسلمين قاتل فيكون قتاله لنفسه ليس للسلطان ، لأن في دروس الإسلام دروس ذكر محمد (ص) »(٣٦) .

وسند الحديث لا بأس به .

فانظر يا أخي المسلم ، كيف غفل المسلمون وأغفلوا بتسويل المستعمرين وأياديهم الجاهلة أو الخبيثة وعلماء السوء ، فحصروا دين الله في بعض المراسم الظاهرية والآداب الشخصية ، واستولى الكفار على بلاد المسلمين ومعابدهم وجميع شؤونهم وشتتوهم ومزّقوهم كل ممزّق ، واستضعفوهم بأنحاء الاستضعاف من حيث لا يشعرون . اللهم فبدّد شمل الكفار وفرّق جمعهم واردُد كيدهم إلى أنفسهم ، وأيقظ المسلمين من سباتهم وهجعتهم .

واعلم أن الدفاع لا يمكن ولا يتحصل إلّا بإعداد المقدمات والوسائل والتسلّح بسلاح العصر ، والتدرّب عليه . فيجب ذلك لا محالة ، وقد قال الله ـ تعالى ـ في كتابه العزيز : ﴿ **وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوّة ومن رباط الخيل ، ترهبون به عدوّ الله وعدوّكم** . الآية ﴾(٣٧) .

ولعله لا يتيسّر أيضاً في بعض الأحيان إلّا بالتكتل والتشكل ولو خفية ، ولا محالة يتوقف ذلك على أن يؤمّروا على أنفسهم رجلاً عالماً عادلاً بصيراً بالأمور ، ويلتزموا بإطاعته حتى ينصرهم الله بتأييده ونصره ، كما اتفق ذلك في أكثر الثورات الناجحة في العالم . وفي القرآن الكريم ان بني إسرائيل قالوا لنبي لهم ابعث لنا

ملكاً نقاتل في سبيل الله ، فبعث الله لهم طالوت ملكاً[٣٨] . فيعلم بذلك أن القتال يتوقف على وجود القائد الجامع للشتات . وان شئت فسمّ هذا القائد أيضاً إماماً ، ولكن وجوده شرط لتحقق القتال لا شرط لوجوبه ، بخلافه في الجهاد الابتدائي فإن الامام شرط لوجوبه ، كما مرَّ . بل يمكن أن يقال : إنّ الإمام في كلا القسمين شرط للوجود لا للوجوب ، كما يأتي نظيره في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المتوقفين على الضرب والجراح ، فانتظر .

وقد تحصّل مما ذكرنا أن الجهاد من أهم الواجبات وأنه ينقسم عندهم إلى قسمين : ابتدائي ودفاعي . والأول على ما قالوا وجوبه مشروط بالإمام ، ولكن الإمام لا ينحصر في الإمام المعصوم على الأقوى ، فيشمل الفقيه الجامع للشرائط أيضاً ، وأما الجهاد الدفاعي فلا يتوقف وجوبه على الإمام . نعم ، ربما يتوقف وجوده على التجمع والتشكل ، وهو لا محالة يتوقف على وجود القائد والإمام . فهو شرط للوجود لا للوجوب ، كما لا يخفى ، فيجب تحصيله .

وكيف كان فالجهاد الدفاعي واجب ولو في عصر الغيبة بلا إشكال .

نعم ، هنا أخبار ربما تمسك بها بعض من يوجب السكون والسكوت في قبال الجنايات وهجوم الأعداء في عصر الغيبة ، ويصرّون على عدم التدخل في الشؤون السياسية وإقامة الدولة . وقد تعرض لهذه الأخبار صاحب الوسائل في الباب الثالث عشر من الجهاد[٣٩] ، ونحن نوردها مع الجواب عنها في آخر هذا الباب في الفصل الرابع منه بعد ذكر الأدلة العشر لضرورة الحكومة ووجوب السعي في إقامة الدولة العادلة . وهو بحث لطيف ينبغي الالتفات إليه . وسنعود إلى بحث مّا في ضرورة الدفاع وتقوية النظام العسكري والجنود في الفصل الرابع عشر من الباب السادس أيضاً ، فانتظر .

المبحث السابع
في قتال البغاة على الإمام

قال في الخلاف (المسألة ١ من كتاب الباغي) :

« الباغي من خرج على إمام عادل وقاتله ومنع تسليم الحق إليه ، وهو اسم

ذمّ . وفي أصحابنا من يقول : إنه كافر . ووافقنا على أنه اسم ذمّ جماعة من العلماء المعتزلة بأسرهم ، ويسمّونهم فسّاقاً ، وكذلك جماعة من أصحاب أبي حنيفة والشافعي . وقال أبو حنيفة هم فسّاق على وجه التديّن . وقال أصحاب الشافعي ليس باسم ذمّ عند الشافعي ، بل هو اسم من اجتهد فأخطأ ، بمنزلة من خالف من الفقهاء في بعض مسائل الاجتهاد . دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم . . . »[٤٠] .

وقال في النهاية :

« كل من خرج على إمام عادل ونكث بيعته وخالفه في أحكامه فهو باغ ، وجاز للإمام قتاله ومجاهدته . . . ومن خرج على إمام جائر لم يجز قتالهم على حال . ولا يجوز لأحد قتال أهل البغي إلّا بأمر الإمام »[٤١] .

وفي الشرائع :

« يجب قتال من خرج على إمام عادل إذا ندب إليه الإمام عموماً أو خصوصاً أو من نصبه الإمام »[٤٢] .

وفي الجواهر :

« لا خلاف فيه بين المسلمين فضلاً عن المؤمنين ، بل الإجماع بقسميه عليه ، بل المحكي منهما مستفيض ، كالنصوص من طرق العامة والخاصة »[٤٣] .

أقول : مسألة قتال البغاة من المسائل المهتم بها في فقه الفريقين . وقد رأيت تفسيره بالخارج على الإمام العادل في قبال الإمام الجائر .

وهل يراد به خصوص الإمام المعصوم أو مطلق العادل بعد تحقق امامته ؟ وجهان . ولعل الثاني أظهر .

ويدلّ على الحكم ، مضافاً إلى الإجماع وعدم الخلاف ، الكتاب والأخبار من طرق الفريقين .

أمّا الكتاب فقوله ـ تعالى ـ : **﴿ وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما ، فإن بغت إحديهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله ﴾**[٤٤] .

بل الظاهر أن تسمية الخارج على الإمام بالباغي أخذت من هذه الآية .

والخدشة في الاستدلال بها بأنها في اقتتال طائفتين من المؤمنين لأمرٍ مّا لا في خروج طائفة على الإمام ، مدفوعة . أولاً : بصدق الطائفتين على جند الإمام والباغي بلا اشكال ، وثانياً : بالأولوية القطعية . إذ لو وجب دفع الباغي على بعض المؤمنين فدفعه عن إمام المؤمنين يجب بطريق أولى .

ولا يخفى أن في تسمية الباغي وجنده بالمؤمن عندنا لا يخلو عن نحو عناية وتجوز ، وكأنه باعتبار حاله قبل البغي .

وأما الأخبار في المسألة فكثيرة ، ومنها خبر ابن المغيرة ، عن جعفر ، عن أبيه قال : « ذكرت الحرورية عند علي (ع) فقال : إن خرجوا على إمام عادل أو جماعة فقاتلوهم ، وإن خرجوا على إمام جائر فلا تقاتلوهم ، فان لهم في ذلك مقالاً »(٤٥) .

وفي الوسائل المطبوع : « عقالاً » بدل « مقالاً » ، ولكن في الكافي والعلل : « مقالاً » .

والمذكور في الحديث التفصيل بين الإمام العادل والجائر ، لا المعصوم وغير المعصوم .

والمراد بالحرورية الخوارج ، سمّوا بذلك لاجتماعهم في موضع بظهر الكوفة كان يسمّى بحروراء .

وفي مسلم عن عرفجة ، قال : سمعت رسول الله (ص) يقول : « من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشقّ عصاكم أو يفرّق جماعتكم فاقتلوه »(٤٦) . وتفصيل المسألة موكول إلى محله .

المبحث الثامن

فيما دلّ على أن أمر الجزية والغنائم والأسارىٰ والأراضي إلى الإمام

١ ـ صحيحة زرارة ، قال : « قلت لأبي عبد الله (ع) : ما حدّ الجزية على أهل الكتاب ، وهل عليهم في ذلك شيء موظّف لا ينبغي أن يجوز إلى غيره ؟ فقال : ذلك إلى الإمام ، يأخذ من كل إنسان منهم ما شاء على قدر ماله وما

يطيق . الحديث »[٤٧] .

٢ ـ رواية محمد بن مسلم ، عن أبي عبد الله (ع) أنه سأله عن خراج أهل الذمة وجزيتهم إذا أدّوها من ثمن خمورهم وخنازيرهم وميتتهم ، أيحلّ للإمام أن يأخذها ويطيب ذلك للمسلمين ؟ فقال : « ذلك للإمام والمسلمين حلال وهي على أهل الذمة حرام وهم المحتملون لوزره »[٤٨] .

٣ ـ صحيحة معاوية بن وهب ، قال : « قلت لأبي عبد الله (ع) : السرية يبعثها الإمام فيصيبون غنائم ، كيف تقسم ؟ قال : إن قاتلوا عليها مع أمير أمّره الإمام عليهم أخرج منها الخمس لله وللرسول ، وقسم بينهم أربعة أخماس ، وإن لم يكونوا قاتلوا عليها المشركين كان كل ما غنموا للإمام ، يجعله حيث أحبّ »[٤٩] .

٤ ـ وفي رواية طلحة بن زيد ، عن أبي عبد الله (ع) : « فكل أسير أخذ في تلك الحال فإن الإمام فيه بالخيار : إن شاء ضرب عنقه ، وإن شاء قطع يده ورجله من خلاف . . . فكل أسير أخذ على تلك الحال فكان في أيديهم فالإمام فيه بالخيار : إن شاء منّ عليهم فأرسلهم ، وإن شاء فاداهم أنفسهم ، وإن شاء استعبدهم فصاروا عبيداً »[٥٠] .

٥ ـ وفي حديث الزهري ، عن علي بن الحسين (ع) : « إذا أخذت أسيراً فعجز عن المشي ولم يكن معك محمل فأرسله ولا تقتله ، فانك لا تدري ما حكم الإمام فيه . الحديث »[٥١] .

٦ ـ رواية صفوان والبزنطي جميعاً ، قالا : « ذكرنا له الكوفة . . . فقال : من أسلم طوعاً تركت أرضه في يده وأخذ منه العُشر . . . وما لم يعمروه منها أخذه الإمام فقبّله ممن يعمره وكان للمسلمين . . . وما أخذ بالسيف فذلك إلى الإمام يقبّله بالذي يرى . الحديث »[٥٢] .

٧ ـ رواية البزنطي قال : ذكرت لأبي الحسن الرضا (ع) الخراج وما سار به أهل بيته ، فقال : العُشْر ونصف العشر على من أسلم طوعاً ، تركت أرضه في يده . . . وما لم يعمر منها أخذه الوالي فقبّله ممن يعمره وكان للمسلمين . . . وما أخذ بالسيف فذلك إل الإمام يقبّله بالذي يرى . الحديث »[٥٣]

ورواية البزنطي صحيحة . والراوي عنه هو أحمد بن محمد بن عيسى . وفي رواية صفوان والبزنطي توسط بينهما وبين أحمد بن محمد بن عيسى ، علي بن أحمد بن أشيم . وعن الشيخ انه مجهول ، وعن بعض تضعيفه ، ولكن نقل ابن عيسى عنه لعله يدل على اعتماده عليه . ثم ان الراوي في الخبرين هو البزنطي والمروي عنه فيهما هو الرضا (ع) ، ويقرب مضمونهما ، فيحتمل وحدتهما ووجود ابن اشيم في سند الثانية أيضاً وسقوطه منه .

وكيف كان فيستفاد من الخبرين أن أرض الموات والمفتوحة عنوة أمرهما إلى الإمام ، وقد مرَّ كون الأنفال إلى الإمام ومنها أرض الموات وما لا ربّ له ، وكذا الجبال والأودية والآجام وغير ذلك .

٨ ـ وفي صحيحة عمر بن يزيد ، قال : « سمعت رجلاً من أهل الجبل يسأل أبا عبد الله (ع) عن رجل أخذ أرضاً مواتاً تركها أهلها ، فعمرها وكرى أنهارها وبنى فيها بيوتاً وغرس فيها نخلاً وشجراً . قال : أبو عبد الله (ع) : كان أمير المؤمنين (ع) يقول : من أحيى أرضاً من المؤمنين فهي له ، وعليه طسقها يؤديه إلى الإمام في حال الهدنة ، فإذا ظهر القائم (ع) فليوطن نفسه على أن تؤخذ منه »(٥٤) .

إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في الغنائم والأراضي .

الهوامش

(١) سورة التوبة (٩) ، الآية ٧٣ .
(٢) سورة التوبة (٩) ، الآية ٤١ .
(٣) سورة التوبة (٩) ، الآية ١٢٣ .
(٤) سورة التوبة (٩) ، الآية ٣٨ .
(٥) سورة الأنفال (٨) . الآية ٦٥ .
(٦) سورة التوبة (٩) ، الآية ٥ .
(٧) سورة التوبة (٩) ، الآية ١٢ و ١٣ .
(٨) سورة التوبة (٩) ، الآية ٢٩ .
(٩) سورة التوبة (٩) ، الآية ٣٦ .

(١٠) سورة التوبة (٩) ، الآية ١١١ .
(١١) الوسائل ١١/ ٥ ، الباب ١ من أبواب جهاد العدو ، الحديث ١ .
(١٢) الوسائل ١١/ ٥ ، الباب ١ من أبواب جهاد العدو ، الحديث ٢ .
(١٣) الوسائل ١١/ ٩ ، الباب ١ من أبواب جهاد العدو ، الحديث ١٥ .
(١٤) نهج البلاغة ، فيض / ٩٤ ؛ عبده ١ /٦٣ ؛ لح /٦٩ ، الخطبة ٢٧ .
(١٥) الوسائل ١١/ ٧ ، الباب ١ من أبواب جهاد العدو ، الحديث ٨ .
(١٦) سورة البقرة (٢) ، الآية ١٩٣ .
(١٧) سورة الأنفال (٨) . الآية ٣٩ .
(١٨) سورة النساء (٤) ، الآية ٧٥ .
(١٩) الوسائل ١١/ ١١ ، الباب ١ من أبواب جهاد العدو ، الحديث ٢٤
(٢٠) الوسائل ١١/ ٣٢ ، الباب ١٢ من أبواب جهاد العدو ، الحديث ١ .
(٢١) الوسائل ١١/ ٣٤ ، الباب ١٢ من أبواب جهاد العدو ، الحديث ٨
(٢٢) الوسائل ١١/ ٣٢ ، الباب ١٢ من أبواب جهاد العدو ، الحديث ٣
(٢٣) الجواهر ٢١ / ١٣ .
(٢٤) الجوامع الفقهية / ٥٢١ .
(٢٥) المنتهى ٢ /٨٩٩ .
(٢٦) التذكرة ١ / ٤٠٦ .
(٢٧) سنن أبي داود ٢ / ١٧ كتاب الجهاد ، باب في الغزو مع أئمة الجور
(٢٨) الوسائل ١١ / ٣٤ ، الباب ١٢ من أبواب جهاد العدو ، الحديث ٨ .
(٢٩) الوسائل ١١/ ٥ ، الباب ١ من أبواب جهاد العدو ، الحديث ١ .
(٣٠) الوسائل ١١/ ٩ ، الباب ١ من أبواب جهاد العدو ، الحديث ١٥
(٣١) سورة البقرة (٢) ، الآية ٢٥١ .
(٣٢) سورة الحج (٢٢) ، الآية ٣٩ و ٤٠ و ٤١ .
(٣٣) الوسائل ١١ / ٢٧ ، الباب ٩ من أبواب جهاد العدو ، الحديث ١ .
(٣٤) نهج البلاغة ، فيض / ٩٥ ؛ عبده ١ /٦٥ ، لح / ٧٠ ، الخطبة ٢٧ .
(٣٥) تاريخ الطبري ٧ / ٣٠٠ .
(٣٦) الوسائل ١١/ ١٩ ، الباب ٦ من أبواب جهاد العدو ، الحديث ٢ .
(٣٧) سورة الأنفال (٨) . الآية ٦٠ .
(٣٨) راجع سورة البقرة (٢) ، الآية ٢٤٦ و ٢٤٧ .
(٣٩) الوسائل ج ١١ ص ٣٥ وما بعدها ، باب حكم الخروج بالسيف قبل قيام القائم (ع) .
(٤٠) الخلاف ٣ / ١٦٤ .
(٤١) النهاية للشيخ / ٢٩٦ ـ ٢٩٧ .
(٤٢) الشرائع ١ / ٣٣٦ .
(٤٣) الجواهر ٢١ / ٣٢٤ .
(٤٤) سورة الحجرات (٤٩) ، الآية ٩

(٤٥) الوسائل ١١ / ٦٠ ، الباب ٢٦ من أبواب جهاد العدو ، الحديث ٣ .

(٤٦) صحيح مسلم ٣ / ١٤٨٠ (= طبعة أخرى ٦ / ٢٣) ، كتاب الإمارة ، الباب ١٤ (باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع) .

(٤٧) الوسائل ١١/ ١١٣ ، الباب ٦٨ من أبواب جهاد العدو ، الحديث ١ .

(٤٨) الوسائل ١١/ ١١٨ ، الباب ٧٠ من أبواب جهاد العدو ، الحديث ٢ .

(٤٩) الوسائل ١١/ ٨٤ ، الباب ٤١ من أبواب جهاد العدو ، الحديث ١ .

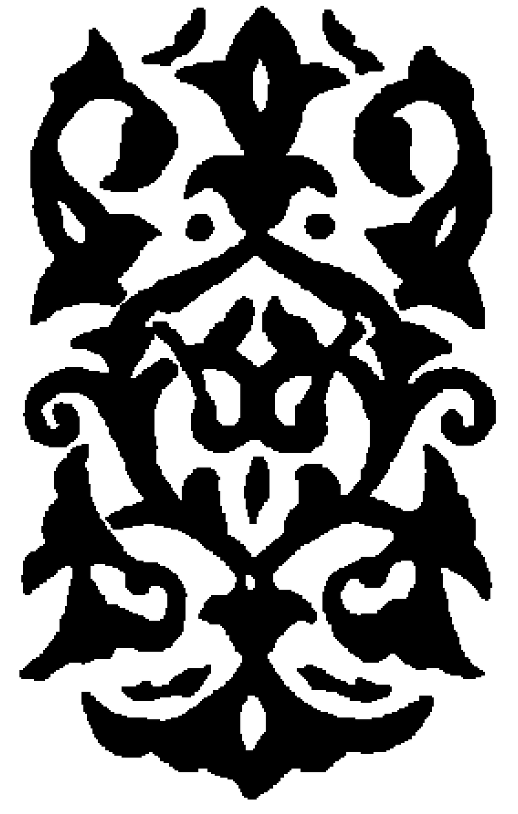
(٥٠) الوسائل ١١/ ٥٣ ، الباب ٢٣ من أبواب جهاد العدو ، الحديث ١ .

(٥١) الوسائل ١١/ ٥٣ ، الباب ٢٣ من أبواب جهاد العدو ، الحديث ٢ .

(٥٢) الوسائل ١١/ ١١٩ ، الباب ٧٢ من أبواب جهاد العدو ، الحديث ١ .

(٥٣) الوسائل ١١/ ١٢٠ ، الباب ٧٢ من أبواب جهاد العدو ، الحديث ٢ .

(٥٤) الوسائل ٦/٣٨٢ ، الباب ٤ من أبواب الأنفال ، الحديث ١٣ .



البغاة : تعريفهم واحكامهم

القسم الثاني

الشيخ علي خازم

أحكام متفرقة للبغاة

ونبدأ بعرض المسائل

١ ـ لو سبَّ الباغي الإمام .

الشافعي حكم بوجوب تعزير فاعله ، وبه قال جميع الفقهاء[١] من السنة ، وللحنابلة فيما لو كان السبُّ بالتعريض قولان[٢] .

وأما عند الامامية فقال الشيخ الطوسي : « من سب الإمام العادل وجب قتله »[٣] .

وقال الشيخ النجفي « بلا خلاف أجده فيه »[٤] .

٢ ـ في موقف الامام من البغاة عند أول خروجهم :

إذا تغلب قوم من المسلمين على بلد وخرجوا عن طاعة الإمام : « اتفقت المذاهب الأربعة على عدم جواز بدء الإمام لهم بالقتال حتى يبدؤوه ، لأنَّه لا يجوز قتل المسلم إلاَّ دفعاً ـ أي في حالة الدفاع ـ . ونقل عن بعض الحنفية جواز ذلك إذا تعسكروا واجتمعوا »[٥] .

وقال الحنفية : « يستحب للإمام أن يدعو الخارجين إلى العود إلى الجماعة ، ويكشف عن شبهتهم التي أوجبت خروجهم وليس ذلك بواجب لأنهم كمن بلغتهم الدعوة الإسلامية لا تجب دعوتهم ثانياً »[٦] .

وقال المالكية : « يجب على الامام أن ينذر البغاة ويدعوهم إلى طاعته »[٧] .

الشافعية والحنابلة قالوا : « لا يقاتل الإمام البغاة حتى يبعث إليهم اميناً فطناً ناصحاً يسألهم ما ينقمون فان ذكروا مظلمة أو شبهة أزالها ، فإن أصروا نصحهم وخوفهم سوء العاقبة ، ثم يُعْلِمُهم بالقتال »[٨] .

ومن الشيعة قال الشيخ النجفي : « الظاهر عدم الخلاف (عند الشيعة) بل ولا اشكال في اعتبار ارشادهم (البغاة) قبل القتل وذكر ما يزيح عنهم الشبهة كما فعله أمير المؤمنين (ع) في حربهم ، بنفسه وبرسله . . . . ولم يكتف بذلك حتى بدأوه بالحرب ففعل بهم ما فعل »[٩] .

٣ ـ ماذ يجب على المسلمين من أهل العدل عند استنفار الإمام لهم لقتال البغاة ؟

قال الحنابلة « بوجوب معونة المسلمين لإمامهم في دفع البغاة بأسهل ما يندفعون به »[١٠] .

ونقل الجزيري : اتفاق الأئمة الأربعة على « أن الإمام الكامل تجب طاعته في كل ما يأمر به ما لم يكن معصية[١١] . ثم ان « الإجماع منعقد على جواز قتال البغاة من غير مخالف »[١٢] .

ومن الشيعة حكى الشيخ محمد حسن النجفي قول صاحب الشرايع (يجب قتال من خرج على امام عادل) وأضاف (بالسيف ونحوه إذا ندب الإمام (ع) عموماً أو خصوصاً أو من نصبه الإمام لذلك) وذكر رحمه الله ان « الإجماع[١٣] بقسميه عليه »[١٤] (الوجوب) .

ثم قال « وكيف كان فقتال البغاة كقتال المشركين في الوجوب وكفائيته وكون تركه كبيرة وان الفرار منه كالفرار منه بلا خلاف أجده في شيء من ذلك » .

٤ ـ كيفية القتال مع البغاة وهل يجوز قتالهم بما يعم ضرره كالنار والسم والسيل ؟

حكى المقدسي عن الحنابلة والشافعية انه :

« لا يقاتل البغاة بما يعم اتلافه كالنار والمنجنيق والتغريق بالماء من غير ضرورة . لأنه لا يجوز قتل من لا يقاتل » .

وعن أبي حنيفة قال : « إذا تحصن الخوارج فاحتاج الإمام إلى رميهم

بالمنجنيق فعل ذلك بهم ما كان لهم عسكر » .

وعند مالك : « لا تحرق مساكنهم ولا يقطع شجرهم ولا تقطع الميرة والماء عنهم إذا كان فيهم نسوة وذرية » .

وعند الشيعة قال الشهيد الثاني « إنَّ قتالهم كقتال الكفار فيكون الحكم بكراهية قتالهم بمثل ارسال الماء عليهم ومنعه عنهم وإرسال النار والقاء السم »[١٥] .

٥ ـ هل يجوز للإمام الاستعانة على البغاة بأهل الذمة والكفار أو من يختلف معه في حكم قتالهم ؟

قال الشافعية : لا يستعان عليهم بكافر ولا بمن يرى قتلهم مدبرين[١٦] .

وقال الحنابلة كذلك إلاَّ للضرورة[١٧] .

وقال المالكية لا يستعان عليهم بمشرك[١٨] وكذلك عند الحنفية[١٩] .

واما عند الشيعة فقال الشيخ الطوسي « يجوز للإمام أن يستعين بأهل الذمة على قتالهم »[٢٠] .

وقال النجفي بلا خلاف أجده فيه . . . »[٢١] .

٦ ـ ما هو حكم المقتول من أهل العدل في حرب البغاة لجهة التغسيل والتكفين وصلاة الميت ؟

قال الاحناف : « قتلانا شهداء فيصنع بهم ما يصنع بهم »[٢٢] .

وقال الحنابلة : « ان قُتِلَ الدافع (المدافع من أهل العدل) كان شهيداً »[٢٣] .

ونقل المقدسي بخصوص الغسل والصلاة عليه روايتان احداهما انه لا يغسل ولا يصلى عليه والثانية يغسل ويصلى عليه[٢٤] .

وعند الشافعية قولان « لا يصلى عليه والثاني يغسل ويصلى عليه »[٢٥] .

وعند المالكية لا يغسل ويصلى عليه كما حكاه عنهم الطوسي[٢٦] .

وعند الشيعة قال الشيخ النجفي : المقتول مع (الإمام) العادل شهيد لا يغسل ولا يكفن بل يصلَّى عليه بلا خلاف أجده فيه[٢٧] .

٧ ـ حكم المقتول من أهل البغي :

قال الشافعي إذا قتل غسِّل (وكفن) وصلي عليه[٢٨] .

وكذلك قال الحنابلة[٢٩] والمالكية[٣٠] .

وقال أبو حنيفة يغسل ولا يصلى عليه[٣١] .

وعند الشيعة قال الشيخ الطوسي « الباغي إذا قتل غسل وصلي عليه »[٣٢] .

هذا إذا لم يكن الباغي من معتنقي مذهب الخوارج فإن مذهب مالك انه لا يصلَّى على الأباضية ولا القدرية وسائر أصحاب الأهواء[٣٣] .

وقال المقدسي انَّ كلام أحمد انه لا يصلى على الخوارج .

أما الحنابلة فلم يفرقوا بين الخوارج وغيرهم[٣٤] وذكر المقدسي أنه مذهب الشافعي[٣٥] وكذلك قال الأحناف انهم ليسوا بكفار[٣٦] .

أما الشيعة فحكموا بأنهم كفار كما في كتاب الطهارة للنجفي من جواهر الكلام .

وفي باب الصلاة على الأموات قال لا يصلى على الخوارج والغلاة .

٨ ـ حكم المقاتل من أهل الذمة الذي يعين أهل البغي على الإمام .

فرَّق الفقهاء بين أن يكون الذمي هذا منطلقاً من شبهة ، أو أن يكون عالماً بأنّه خروج وبغي ، أو أن يكون مكرهاً على معاونتهم .

فقال الشافعية : « ان كان لشبهة لم يخرجوا عن الذمة ، وان كانوا عالمين بعدم جواز ذلك ففيه قولان[٣٧] .

وقال الاحناف : لو أعان أهل الذمة أهل البغي فانهم يسبون ويقتلون لأنهم نقضوا العهد وكذلك قال الحنابلة وهم « يقبلون قول الذمي لو ادعى انه اكره على القتال[٣٨] .

وعند الشيعة قال الشيخ الطوسي بأنهم يخرجون بذلك من الذمة على كل حال وذكر الشيخ النجفي ان « إجماع الشيعة عليه »ونقل عن « التذكرة » و « المنتهى » ان لو كان لشبهة لم يخرجوا عن الذمة »[٣٩] .

٩ ـ لو طلب أهل البغي الهدنة :

قال الشافعية « إذا كان الامهال للتأمل في إزالة الشبهة ، امهلهم (الامام)

ليتضح لهم الحق ، وان ظهر انهم يحتالون لاجتماع عساكرهم لم يمهلهم »[٤٠] .

وقال الحنابلة : « ينظرهم إلا أن يخاف كيدهم فان له انشاء القتال والاستمرار فيه[٤١] .

وقال الاحناف « أجيبوا ان كان خيراً للمسلمين وإلاَّ فلا[٤٢] .

وعند الشيعة قال الشهيد الثاني المهادنة جائزة مع المصلحة للمسلمين[٤٣] .

١٠ ـ إذا حصلت الغلبة للإمام فان البغاة إمَّا أن يولوا هاربين أو ان يبقوا في أرض المعركة فما حكم الأخير ؟

قال الحنفية والمالكية والحنابلة لا يقتلون إذا ألقوا سلاحهم لحديث ابن شيبة عن علي « ومن ألقى سلاحه فهو آمن »[٤٤] .

وكذلك قول الشافعية .

وعند الشيعة قال الشيخ الطوسي ، لو ألقى سلاحه لا يقتل[٤٥] وكذلك لو قعدوا أو رجعوا إلى الطاعة .

١١ ـ لو أدبر الباغي بمعنى أنَّه فرَّ من القتال مولياً ظهره لأهل العدل ، فقد فصَّل بعض المذاهب بين أن يكون إدباره وفراره إلى فئة أو لا إلى فئة ، والمراد من الفئة الجماعة القادرة المنظمة بحيث يلتحق بها ليعود معهم إلى القتال وقد بيّن ذلك الإمام أبو الحسن الثالث (ع) عند ذكر أهل صفين : « كانوا يرجعون إلى فئة مستعدة ، وإمام (معاوية) يجمع لهم السلاح والدروع والرماح والسيوف ويسني لهم العطاء ويهيىء لهم المنازل ويعود مريضهم ويجبر كسيرهم ، ويداوي جريحهم ، ويحمل راجلهم ويكسو حاسرهم ويردهم فيرجعون إلى محاربتهم وقتالهم »[٤٦] .

وبعد معرفة ذلك يتضح المراد من لفظ الفئة الذي سيرد في أحكام المدبر .

قالت المالكية : « لا يُتبع منهزمهم ان حصل الامان للإمام بالظهور عليهم وإلاَّ اتبع منهزمهم جوازاً »[٤٧] .

وقالت الحنفية : ان كانت لهم فئة اتبع موليهم ، وان لم يكن لهم فئة لم يتبع لاندفاع الشر بدون ذلك وهو المطلوب[٤٨] .

أما الشافعية والحنابلة فقالوا لا يجوز الاتباع للمولي في حالتي الفئة وعدمها لأن القتال إذا تركوه بالتولية ، لم يبق قتلهم دفعاً[٤٩] .

وعند الشيعة قال الشيخ الطوسي :

إذا ولىّ أهل البغي إلى غير الفئة حرم قتالهم وإن ولوا منهزمين إلى فئة لهم جاز ان يتبعوا ويقتلوا[٥٠] .

وقال الشيخ النجفي « بلا خلاف »[٥١] .

١٢ ـ حكم الجريح من البغاة :

قال الشافعية والحنابلة : لا يجوز الإجهاز على الجريح في حالتي الفئة وعدمها[٥٢] .

وقال الحنفية : ان كانت لهم فئة أجهز على جريحهم وإلاَّ فلا[٥٣] .

وقال المالكية ان حصل الأمان للإمام بالظهور عليهم لا يجهز على جريحهم فإن لم يُؤْمَنوا اجهز على جريحهم جوازاً[٥٤] .

وعند الشيعة قال الحلي في الشرايع (من كان من أهل البغي لهم فئة يرجع إليها جاز الاجهاز على جريحهم . . . ومن لم يكن لهم فئة فالقصد بمحاربتهم تفريق كلمتهم . . . فلا يجهز على جريحهم) .

وعلّق الشيخ النجفي عليه بقوله (بلا خلاف)[٥٥] .

١٣ ـ حكم الأسير من البغاة :

قال الحنفية والمالكية : للإمام الخيار في الأسير فيحكم نظره فيما هو أحسن الأمرين في كسر الشوكة من قتله وحبسه . وقالوا الحبس حتى يتوب أهل البغي ثم يستتاب هو[٥٦] .

وقال الشافعية : لا يقتل الأسير ويحبس وان كان صبياً أو امرأة أو عبداً حتى تنقضي الحرب ويفرق جمعهم[٥٧] .

وعند الحنابلة لا يقتل الأسير[٥٨] .

أما عند الشيعة فذكر الشيخ النجفي ان الأسير إذا كان له فئة جاز أن يقتل وإلا فلا بلا خلاف[٥٩] .

أما الشيخ الطوسي فقال يحبس ولا يقتل لفعل علي (ع)[٦٠] .

١٤ ـ حكم المرأة من أهل البغي :

إذا اسرت المرأة في القتال فإنها عند الحنفية والمالكية والحنابلة والشافعية تحبس للمعصية ولمنعها من الشر والفتنة ولا تقتل إلَّا في حال مقاتلتها دفعاً عن النفس[٦١] .

وعند الشيعة قال الشيخ الطوسي عن الأسير مطلقاً كما مر معنا في المقاتلة يحبس ولا يقتل[٦٢] وفي اللمعة ان المرأة لا تقتل إلَّا للضرورة كما سيأتي .

١٥ ـ حكم المرأة غير المقاتلة والصبيان والعبيد غير المقاتلين :

قال الشافعية لا تحبس المرأة ولا العبيد والصبيان[٦٣] .

وقال الحنابلة فيهم قولان يخلى سبيلهم ولا[٦٤] .

وعند الاحناف لا يقتلون[٦٥] .

وعند المالكية ليس عليهم شيء (٢٧٧ جواهر الأكليل ج ٢) .

وعند الشيعة قال الشيخ الطوسي لا تحبس وكذلك الصبيان والزمنى[٦٦] .

وقال في اللمعة لا يجوز قتل الصبيان والمجانين والنساء إلَّا مع الضرورة[٦٧] .

١٦ ـ هل يجوز سبي ذرية البغاة ؟

الحنفية والمالكية قالوا لا يجوز أن يسبى للبغاة ذرية لأنهم مسلمون[٦٨] .

وقال الحنابلة لا تسبى لهم ذرية[٦٩] .

وقال المقدسي : ولا نعلم فيه بين أهل العلم خلافاً[٧٠] ومنه يعلم موقف الشافعية .

وعند الشيعة قال الشيخ النجفي : لا يجوز سبي ذراري البغاة وان تولدوا بعد البغي اجماعاً[٧١] .

١٧ ـ حكم أموال أهل البغي ودوابهم :

الحنفية والمالكية قالوا لا يقسم لهم مال لعدم الاستغنام فيها (الحرب) لانهم مسلمون والإسلام يعصم النفس والمال[٧٢] .

وقال الحنفية يحبس الإمام أموال البغاة فلا يردها عليهم ولا يقسمها حتى يتوبوا فيردها عليهم[٧٣] .

وعن الكراع وهي الدواب قال الحنفية يبيعها لأن حبس الثمن انظر وأيسر[٧٤] .

قال الحنابلة لا يغنم لهم مال[٧٥] . وقال المقدسي : ولا نعلم فيه خلافاً بين أهل العلم[٧٦] .

وقال الشافعية يحرم استعمال شيء من سلاحهم وخيلهم وغيرها من أموالهم إلاَّ لضرورة[٧٧] . وقالوا لا يقسم لهم مال[٧٨] .

وعند الشيعة قال الشيخ الطوسي ما يحويه عسكر البغاة (معسكرهم) يجوز أخذه والانتفاع به ويكون غنيمة يقسم في المقاتلة ، وما لم يحوه العسكر لا يتعرض له[٧٩] . وقال الشيخ النجفي عن « ما لم يحوه العسكر » انه محل إجماع الشيعة[٨٠] واما ما حواه العسكر مما ينقل ويحول فهو محل خلاف عندنا[٨١] . واستقرب منع القسمة العلامَّة الحلي[٨٢] . وكذلك الشهيد[٨٣] .

١٨ ـ حكم سلاح أهل البغي :

قال الحنفية والمالكية لا بأس بأن يقاتلوا بسلاحهم ان احتاج المسلمون إليه[٨٤] .

وقال الشافعية إذا انقضت الحرب يجب على الإمام أن يرد إلى البغاة سلاحهم ويحرم استعمالها إلاَّ لضرورة لعموم « لا يحل مال امريء مسلم إلا بطيب نفس منه »[٨٥] .

وكذلك قال الحنابلة[٨٦] .

وعند الشيعة الحكم هو نفسه في المسألة ـ ١٧ .

١٩ ـ حكم الحقوق الشرعية من خمس وزكاة وجزية الخ . مما هو للإمام وأخذها أهل البغي قال الحنفية والشافعية ما جباه أهل البغي من البلاد التي غلبوا عليها من الخراج والعشر لم يأخذه الإمام منهم ثانياً « لأنه لم يحمهم »[٨٧] .

وقال الحنابلة والمالكية ما أخذ البغاة حال امتناعهم من زكاة أو جزية أو خراج لم يعد عليهم ولا على الدافع إليهم[٨٨] .

وفرّق الشيعة بين الزكاة والخمس ففي الأخير قال صاحب العروة الوثقى لا يسقط إلّا بإيصاله إلى الحاكم أو المستحق .

٢٠ ـ لو ظهر المسلمون على أهل البغي وكان قاضي هؤلاء قد حكم في موارد . قال الشافعي : ان كان القاضي ممن يعتقد إباحة أموال أهل العدل ودمائهم لم ينعقد له قضاء ولم ينفذ ما حكم به ، وإلّا نفذت قضاياه سواء كان من أهل العدل أو من أهل البغي[٨٩] .

وقال الأحناف : ينفذ حكم قاضيهم إذا وافق مذهب أهل العدل وكذا ما قضي برأي مجتهد[٩٠] . قال أبو حنيفة ان كان القاضي من أهل العدل وإلّا لم ينفذ له قضاء ولا تنعقد له ولاية[٩١] وهو ما ذكره المقدسي عنهم لأنّ الباغي فاسق عندهم والفسق ينافي القضاء[٩٢] .

وقال الحنابلة لا ينقضي من حكم حاكمهم إلّا ما ينقضي من حكم غيره[٩٣] إذا كان يصلح للقضاء فإنهم يرفضون حكم القاضي من الخوارج[٩٤] .

قال المالكية : لا ينقض من أحكامهم إلا ما كان خلافاً للكتاب أو السنة أو الإجماع كما ينقض من أحكام أهل العدل والسنة[٩٥] .

وعند الشيعة قال الشيخ الطوسي : إذا نصب أهل البغي قاضياً لم ينفذ حكمه سواء أكان القاضي من أهل العدل أو من أهل البغي وافق حكمه الحق أو خالفه . ودليله إجماع الشيعة على ان القضاء لا يثبت إلا بتعيين الإمام[٩٦] .

٢١ ـ إذا اتلف الباغي على العادل نفساً أو مالاً والحرب قائمة .

قال مالك كان عليه رد المال لو وُجِدَ بعينه والقود في النفس[٩٧] .

وللشافعي قولان في المال يضمن ولا يضمن وفي القتل لا قود .

وتبقى الدية والصحيح عندهم أنه لا قود عليه[٩٨] .

وبه قال ابو حنيفة وقد فرّق في الضمان وعدمه بين أن يكون لضرورة القتال أو لغير ضرورة وقبل القتال أو بعده ، وهو ما وفقّ به[٩٩] بين القولين .

وقال الحنابلة لا ضمان على أحد الفريقين فيما اتلف حال الحرب من نفس أو مال[١٠٠] .

وعند الشيعة قال الشيخ الطوسي يضمن في المال ويقاد منه في النفس[١٠١] .

وقال الشيخ النجفي بلا خلاف[١٠٢] .

٢٢ ـ لو أتلف العادل على الباغي :

قال الحنابلة : إنْ آل الدفع إلى قتلهم أو تلف مالهم فلا شيء على الدافع[١٠٣] .

لأنَّه يقتل من أحلَّ الله قتاله وإذا كانت نفوسهم كذلك فأموالهم أولى[١٠٤] .

وقال الشافعية : إنَّ الاتلاف لضرورة القتال ليس بإزائه ضمان وإلَّا فيضمن العادل[١٠٥] .

وكذلك عند الحنفية ويضمن قبل القتال وبعد الهزيمة للبغاة[١٠٦] .

وعن المالكية : نقل الطوسي ان ليس عليه شيء .

وعند الشيعة : لا ضمان عليه بلا خلاف[١٠٧] .

٢٣ ـ حكم القاتل من أهل العدل لمورثه من أهل البغي :

قال مالك وأبو حنيفة : يرثه[١٠٨] .

وقال الشافعي : لا يرث[١٠٩] .

وعند الحنابلة قولان وتفريق بين القتل المباشر أو الجرح المؤدي إليه ففي الأخير يرث[١١٠] .

وعند الشيعة : قال الشيخ الطوسي يرثه ، وهو الموافق لمذهبنا في الفرائض بأن القاتل يرث إذا كان مطيعاً ولا يرث من الدية إذا قتل خطأً ولا يرث إذا كان عاصياً[١١١] .

٢٤ ـ لو قتل الباغي العادل وهو وارثه :

قال الشافعي : لا يرثه[١١٢] .

وقال أبو حنيفة : يرثه لأنَّه قتله بتأويل سائغ[١١٣] .

الحنابلة قالوا : إنه قتل بغير حق فلا يرث[١١٤] .

وكذلك المالكية قالوا : لا يرثه .

وعند الشيعة قال الشيخ الطوسي : لا يرث لأنه قتل بغير حق[١١٥] .

٢٥ ـ إذا شهد « عدل » من أهل البغي :

قال الشافعي : لا ترد شهادته إذا بقي على عدالته[١١٦] .

وقال أبو حنيفة كذلك[١١٧] .

قال المقدسي من الحنابلة : إنَّ شهادتهم تقبل ولا يعرف في قبول شهادتهم خلاف[١١٨] ، فيكون حكم المالكية كذلك .

وعند الشيعة قال الشيخ الطوسي : ترد شهادته ولا تقبل[١١٩] .

ولو كان الشاهد من « الخوارج » أو أهل البدع .

فعند الحنابلة حكمهم خلاف حكم أهل البغي فلا تقبل شهادتهم .

وحكى المقدسي عن أبي حنيفة أنَّ شهادتهم تقبل لأنَّ فسقهم من جهة التدين[١٢٠] .

وقالت الشافعية : لا تقبل شهادتهم لأنهم يستحلون دماء المسلمين[١٢١] .

وحكم الشيعة هَيِّن إذ قالوا بكفرهم .

٢٦ ـ إذا امتنع أهل البغي بدارهم وأتى أحدهم بما يوجب الحد فما حكمه عند ظهور أهل العدل عليهم ؟

قال الشافعي ومالك : متى ما ظهر أهل العدل عليهم يقام الحد[١٢٢] .

وقال أبو حنيفة : لا يقام عليهم الحد[١٢٣] .

وقال الحنابلة : يقام عليهم الحد[١٢٤] .

وعند الشيعة : قال الشيخ الطوسي : يقام الحد . وقال الشيخ النجفي : بلا خلاف أجده في ذلك بل ولا اشكال[١٢٥] .

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين .

الهوامش

---

(١) الخلاف ج ٢ ص ٤٢٨ . المغني ج ٨ ص ١١١ .

(٢) عقد الفرائد ج ٢ ص ٣٣٨ .

(٣) الخلاف ج ٢ ص ٤٢٨ .

(٤) جواهر الكلام ج ٢١ ص ٣٤٤ .
(٥) و(٦) الفقه على المذاهب الأربعة ج ٥ ص ٤٢٠ .
(٧) و(٨) ن . م . ص ٤١٩ و ٤٢١ .
(٩) جواهر الكلام ج ٢١ ص ٣٣٤ .
(١٠) العدة ص ٥٧٥ / ٥٧٦ .
(١١) و(١٢) الفقه على المذاهب الأربعة ج ٥ ص ٤١٧ و ٤١٨ .
(١٣) الإجماع المنقول والإجماع المحصل .
(١٤) جواهر الكلام ج ٢١ ص ٣٢٤ و ص ٣٢٨ .
(١٥) الروضة البهية : ٢ / ٣٩٤ و ٤٠٧ .
(١٦) - (١٧) - (١٨) و(١٩) الفقه على المذاهب الأربعة ج ٥ ص ٤١٩ و ٤٢٢ . والمغني ٨/ ١١٠ و ١١١ والأم ٢ / ٢٢٨ - ٢٢٩ . وعقد الفرائد ٢ / ٣٣٦ .
(٢٠) الخلاف ج ٢ ص ٤٢٩ .
(٢١) جواهر الكلام ج ٢١ ص ٣٤٦ .
(٢٢) حاشية ابن عابدين ج ٤ ص ٢٦٦ .
(٢٣) العدة ص ٥٧٦ والمغني ج ٨/ ١١٢ .
(٢٤) المغني ج ٨ ص ١١٢ / ١١٣ .
(٢٥) و(٢٦) الخلاف ج ٢ ص ٤٣٠ الأم ج ٢ ص ٢٢٢ .
(٢٧) جواهر الكلام ج ٢١ ص ٣٢٨ .
(٢٨) الخلاف ج ٢ ص ٤٣٠ والأم ج ٢ / ٢٢٢ .
(٢٩) العدة ٥٥٧ والمغني ج ٨/ ١١٦ .
(٣٠) المغني ج ٨ ص ١١٦ .
(٣١) و(٣٢) الخلاف ج ٢ ص ٤٣٠ وحاشية ابن عابدين ج ٤ ص ٢٦٦ .
(٣٣) - (٣٤) و(٣٥) المغني ج ٨ ص ١١٧ المدونة الكبرى ج ٢ ص ٤٨ .
(٣٦) حاشية ابن عابدين ج ٤ ص ٢٦٢ .
(٣٧) الخلاف ج ٢ ص ٤٢٩ .
(٣٨) عقد الفرائد ج ٢ ص ٣٣٧ - ٣٣٨ .
(٣٩) جواهر الكلام ج ٢ ص ٣٤٦ .
(٤٠) الفقه على المذاهب الأربعة ج ٥ ص ٤٢٢ .
(٤١) عقد الفرائد ج ٢ ص ٣٣٦ .
(٤٢) ابن عابدين ج ٤ ص ٢٦٥ .
(٤٣) اللمعة الدمشقية ج ٢ ص ٣٩٩ .
(٤٤) الفقه على المذاهب الأربعة ج ٥ ص ٤٢١ . وعقد الفرائد ج ٢ ص ٣٣٦ . والكافي ج ١ ص ٤٨٦ .
(٤٥) الخلاف ج ٢ ص ٤٢٨ .
(٤٦) جواهر الكلام .

(٤٧) - (٤٨) و(٤٩) الفقه على المذاهب الأربعـة ج ٥ ص ٤١٩ - ٤٢٠ - ٤٢١ . والكافي ج ١ ص ٤٨٦ . وابن عابدين ج ٤ ص ٢٦٥ . العدة ص ٥٧٦ الأم ص ٢١٨ . والمغني ج ٨ ص ١١٤ .
(٥٠) الخلاف ج ٢ ص ٤٢٨ .
(٥١) جواهر الكلام ج ٢١ ص ٣٢٨ .
(٥٢) - (٥٣) و(٥٤) الفقـه على المـذاهب الأربعـة ج ٥ ص ٤٢٠ - ٤٢١ - ٤٢٢ . والأم ١ /٢٢٣ والمغني ٨/١١٤ . وابن عابدين ٤ /٢٦٥ .
(٥٥) جواهر الكلام ج ٢١ ص ٣٢٨ .
(٥٦) و(٥٧) الفقه على المذاهب الأربعة ج ٥ ص ٤٢١ - ٤٢٢ .
(٥٨) المغني ج ٨ ص ١١٤ .
(٥٩) جواهر الكلام ج ٢١ ص ٣٢٨ .
(٦٠) الخلاف ج ٢ ص ٤٢٨ .
(٦١) الفقـه على المذاهب الأربعـة ج ٥ ص ٤٢١ ابن عابـدين ج ٤/ ٢٦٥ والاقناع ص ٢٠٤ والمغني ج ٨ ص ٥ والأم /٢١٩ .
(٦٢) الخلاف ج ٢ ص ٤٢٨ - ٤٢٩ .
(٦٣) الأم ج ٢ / ٢١٩ .
(٦٤) المغني ج ٨ / ١١٥ .
(٦٥) ابن عابدين ج ٤/ ٢٦٥ .
(٦٦) الخلاف ج ٢ /٤٢٩ .
(٦٧) اللمعة ج ٢ ص ٣٩٣ .
(٦٨) الفقه على المذاهب الأربعة ج ٥ ص ٤٢١ وابن عابدين ج ٤/ ٢٦٦ .
(٦٩) العدة ص ٥٧٧ .
(٧٠) المغني ج ٨ / ١١٥ .
(٧١) جواهر الكلام ج ٢١ ص ٣٣٤ .
(٧٢) الفقه على المذاهب الأربعة ج ٥ ص ٤٢١ .
(٧٣) ابن عابدين ج ٤ /٢٦٦ .
(٧٤) الفقه على المذاهب الأربعة ج ٥ / ٤٢١ .
(٧٥) العدة ص ٥٧٧ .
(٧٦) المغني ج ٨ ص ١١٥ .
(٧٧) الفقه على المذاهب الأربعة ج ٥ ص ٤٢١ .
(٧٨) الاقناع ص ٢٠٤ .
(٧٩) الخلاف ج ٢ ص ٤٢٩ .
(٨٠) و(٨١) جواهر الكلام ج ٢١ ص ٣٣٩ و ص ٣٤١ .
(٨٢) ايضاح الفوائد ج ١ ص ٣٩٦ .
(٨٣) اللمعة الدمشقية ج ٢ ص ٤٠٨ .
(٨٤) و(٨٥) الفقه على المذاهب الأربعة ج ٥ ص ٤٢١

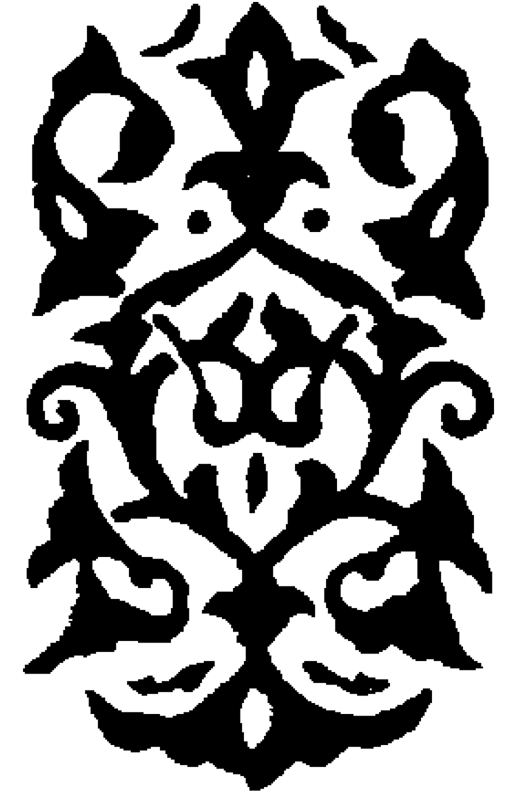
(٨٦) عقد الفرائد ج ٢ ص ٣٣٦ .
(٨٧) الفقه على المذاهب الأربعة ج ٥ ص ٤٢٢ والأم ج ٢/ ٢٢٠ وبدائع الضائع في ترتيب الشرائع ج ١٤٢/٧ .
(٨٨) العدة ص ٥٧٧ ـ ٥٧٨ . والكافي في فقه أهل المدينة ج ١/ ٤٨٦ .
(٨٩) الخلاف ج ٢/ ٤٢٩ . الأم ج ٢ ص ٢٢٠ ـ ٢٢١ . الاقناع ص ٢٠٣ المغني ص ١١٩ .
(٩٠) حاشية ابن عابدين ج ٤ /٢٦٨ .
(٩١) الخلاف ج ٢ ص ٤٢٩ .
(٩٢) المغني ج ٨ ص ١٢٠ .
(٩٣) العدة ص ٥٧٨ .
(٩٤) عقد الفرائد ج ٢ ص ٣٣٧ .
(٩٥) الكافي في فقه أهل المدينة ١/ ٤٨٦ .
(٩٦) الخلاف ج ٢ ص ٤٢٩ .
(٩٧) الكافي في فقه أهل المدينة ج ١/ ٤٨٦ .
(٩٨) الخلاف ج ٢ ص ٤٢٦ والاقناع ص ٢٠٤ والمغني ج ٨/ ١١٣ .
(٩٩) حاشية ابن عابدين ج ٤/ ٢٦٦ المغني ج ١١٣/٨ . الخلاف ج ٢ / ٤٢٦ .
(١٠٠) العدة ص ٥٧٧ المغني ص ١٣٣ .
(١٠١) الخلاف ج ٢ ص ٤٢٦ .
(١٠٢) جواهر الكلام ج ٢١/ ٣٤٧ .
(١٠٣) العدة ص ٥٧٦ .
(١٠٤) المغني ج ٨ ص ١١٢ .
(١٠٥) الاقناع ص ٢٠٤ .
(١٠٦) ابن عابدين ج ٤ ص ٢٦٦/ ٢٦٧ .
(١٠٧) جواهر الكلام ج ٢١ ص ٣٤١ .
(١٠٨) الخلاف ج ٢ ص ٤٣٠ ـ ٤٣١ وابن عابدين ج ٤/ ٢٦٦ والمغني ج ١١٨/٨ .
(١٠٩) و(١١٠) المغني ج ٨ / ١١٨ والأم ٢/ ٢٢٢ .
(١١١) الخلاف ج ٢ ص ٤٣٠ ـ ٤٣١ .
(١١٢) الأم ٢/ ٢٢٢ .
(١١٣) ابن عابدين ج ٤ ص ٢٦٧ ، المغني ج ١١٨/٨ .
(١١٤) المغني ج ٨/ ١١٨ والكافي ج ١/ ٤٨٦ .
(١١٥) الخلاف ج ٢/ ٤٣٠ ـ ٤٣١ .
(١١٦) الأم ج ٢/ ٢٢١ والاقناع ص ٢٠٣ .
(١١٧) و(١١٨) المغني ج ٨/ ١١٨ .
(١١٩) الخلاف ج ٢ /٤٣٠ .
(١٢٠) المغني ج ٨/ ١١٨ .
(١٢١) الاقناع ص ٢٠٣ .

(١٢٢) المغني ج ٨ / ١٢٠ ـ الاقناع ص ٢٠٥ والأم ج ٢/ ٢١٨ .
(١٢٣) الخلاف ص ٤٣٢ . بدائع الضائع ج ٧/ ١٤١ .
(١٢٤) المغني ج ٨/ ١٢٠ . وعقد الفرائد ج ٢ ص ٣٣٧ .
(١٢٥) جواهر الكلام ج ٢١ ص ٣٤٧ .

المراجع

- **حاشية رد المحتار** ، ابن عابدين ، دار الفكر ١٣٩٩ / ١٩٧٩ .
- **الأم** ، الإمام الشافعي ، دار المعرفة ١٣٩٣/١٩٧٣ .
- **الاقناع في حل الفاظ أبي شجاع** ، شمس الدين الشربيني ، مطبعة البابي الحلبي ١٣٥٩ / ١٩٤٠ .
- **المغني لابن قدامة المقدسي** ، مكتبة الرياض الحديثة بدون تاريخ .
- **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية** ، للشهيدين ، دار العالم الإسلامي .
- **العدة شرح العمدة** ، بهاء الدين عبد الرحمن بن إبراهيم المقدسي ، (١٣٨٢) الطبعة الثانية .
- **الخلاف في الفقه** ، الشيخ محمد بن الحسن الطوسي ، ١٣٨٢ الطبعة الثانية .
- **عقد الفرائد وكنز الفوائد** ، محمد بن عبد القوي المقدسي ، ١٩٦٤ الطبعة الأولى .
- **الفقه على المذاهب الأربعة** ، عبد الرحمن الجزيري ، دار الفكر ١٣٩٢ .
- **فقه السنة** ، السيد سابق ، ١٣٩٧ الطبعة الثالثة .
- **جواهر الكلام** ، الشيخ محمد حسن النجفي ، الطبعة السابعة ١٩٨١ .
- **شرح نهج البلاغة** ، ابن ابي الحديد ، طبعة دار الاندلس .
- **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم** ، محمد فؤاد عبد الباقي .
- **معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم** ، الاصفهاني ، تحقيق نديم مرعشلي ١٣٩٢ .
- **الفقه السياسي في الإسلام** ، الشيخ محمد صالح جعفر الظالمي ، ١٩٧١ الطبعة الأولى .
- **الخوارج والشيعة** ، ڤلهوزن ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، الطبعة الثالثة ١٩٧٨ .

- **لسان العرب** ، ابن منظور ، نشر ادب الحوزة قم ١٤٠٥ .
- **القاموس المحيط** ، الفيروز آبادي ، المؤسسة العربية للطباعة والنشر .
- **الافصاح في فقه اللغة** ، حسين موسى وعبد الفتاح الصعيدي ، قم ١٤٠٤ .
- **مجمع البحرين** ، فخر الدين الطريحي ، مؤسسة الوفاء ١٩٨٣ .
- **الملل والنحل** ، الشهرستاني ، تحقيق محمد سعيد الكيالي ١٩٧٥ .
- **مقالات الإسلاميين** ، أبو الحسن الأشعري ، الطبعة الثانية ١٩٨٥ .
- **إيضاح الفوائد في شرح القواعد** ، فخر المحققين الحلي ، الطبعة الأولى ١٣٨٧ .
- **الكافي في فقه أهل المدينة** ،
- **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع** ، علاء الدين الكاساني الحنفي ، دار الكتب العلمية .
- **المدونة الكبرى** ، سحنون ، دار صادر .
- **الاختيار لتعليل المختار** ، عبد الله بن محمود الحنفي ، دار المعرفة ١٩٧٥ .
- **العروة الوثقى** ،
- **جواهر الأكليل** ، شرح مختصر العلامة الشيخ خليل ، دار الفكر ١٣٣٢ .



الغناء وحرمته في الفقه الاسلامي

الشيخ محمد إبراهيم الجناتي

يعتقد رجال الفكر الديني بوجود مدارس واتجاهات دينية في كل عصر وزمان متناسبة وحاجات الناس وواقعهم ، حيث إنهم يقدِّرون بموازين إدراكهم مدى استعداد الناس للأحكام التي تهيىء لهم حياة أفضل مادياً ومعنوياً . وكلما طرأ على المجتمع احتياجات جديدة ومستلزمات معاصرة تمسُّ حاجة الإنسان مادياً ومعنوياً أرسل الله تعالى رسولاً يحمل رسالةً أكثر عمقاً وأوسع نطاقاً ، تستجيب لحاجات المجتمع المعاصر .

وفي عُرف المسلمين ، وحسبما جاء في أساس اعتقادهم الإسلامي ، بأن الإسلام آخر هذه الأديان وأكثرها إجماعاً أنزله الله عزَّ وجل لخير البشرية فكرة ومادةً ، هذه الرسالة السامية حمل عبأها بكل حب الرسول الكريم (ص) .

ومما لا شك فيه ان العصر الإسلامي لم يتوقف عن تقدمه في تاريخ البشرية ، ولم يجمد الفكر الإنساني عن تقدمه في المجالات جميعاً ، ولن يجمد بوماً ما حتماً . وظل الإسلام ، هذا الدين الخالد ، يعمل بهذا المنهج القويم في بيان أحكامه وقوانينه ومقرراته ، بما لا يسمح للإنسان أن يكون بعيداً عن رشده الإجتماعي والفكري . بل إن هذا الإنسان تجاوب في كل عصر وزمان مع المخترعات العلمية الحديثة المتطورة ، استلهمها من الإسلام الذي أدرك الواقع والأسرار والمفاهيم بعمق شديد . ولقد أسهم « الاجتهاد » إسهاماً حميداً بكل ضوابطه وشروطه وبما أُوتيهُ من بصيرة حساسة ، واتخذ من صدر الفقه طريقاً واسعاً ومطمئناً لمتابعة العصر ومظاهره ، ولمرافقة الفكر والعلم والاحتياجات العريضة

وليرشدها ضمن المعرفة الدينية وإدراك دقائق الأحكام الإسلامية وقوانينها .

فالدين أصلاً قول ومجتمع ، وطريقه في غاية السعة والاطمئنان ، وهو بهذا يُفسح المجال إلى الطريق السليم . والحقيقة أن طريق الاجتهاد في أدواره السبعة ، والفقه في أدواره التسعة ، وكيفية بيان الفقه في أدواره الستة لم يَسر مسيرة واحدة ، ففي بعض العصور أقدم الاجتهاد والفقه ، بكل قدرة وجهد ، على سَبرغَور الحقائق والأحكام الإلهية والوظائف الدينية أكثر من العصور الأخرى .

ولقد تدارس العلماء ـ في بعض الأزمنة ـ آراء القدماء واجتهاداتهم ، غير أنهم أحسوا بضرورة توسيع احتياجات المجتمعات الإسلامية ، وبتوسيع آراء علماء الإسلام وتفكيرهم ، مع توالي الأحداث والاحتياجات والموضوعات الطارئة . وكلما لمسوا بروز موضوعات جديدة في الحياة الإجتماعية أو الفردية وحلول أنواع من البلاء بالمجتمع أحسّ المجتهدون والفقهاء بضرورة توضيح الأحكام والقوانين الإسلامية وتبيين أحكام ما يطرأ على الناس من موضوعات جديدة .

وتعدُّ مساعي الفقهاء والمجتهدين ذات أهمية بما قدّموه ويقدِّمونه لقاء كل أمرٍ يشعرون حياله بضرورة إيلائه حقه من العناية . وإن مثل هذه العناية أمر طبيعي إلى حد كبير ، مع أن كثيراً من الآراء والأجوبة لم تكن صائبة تماماً أمام ما يعترض المجتمع الإسلامي .

ومن الموضوعات التي لم يُولها الفقهاء بحثهم وعنايتهم ، أو أنهم اهتموا بها ولكنهم لم يُشبعوها دراسة فتقبَّلها الناس غير متكاملة ، ورأى المجتهدون ضرورة بيانها بدقة ، موضوع « الغناء » .

أسباب عدم استكمال بحث موضوع الغناء :

يمكننا تحديد أسباب عدم تبيينٍ كامل لحدود الغناء من قبل المجتهدين والعلماء في الأعصر الماضية بسببين :

١ ـ اختلاط بعض الأصوات والأناشيد بمسائل الحرام واللغو واللعب واللهو والرقص ، لأن هذا الاختلاط كان كافياً للمسلمين الصادقين بأن يُحجموا عنه .

٢ ـ قلة تأثر المجتمع بموضوع الغناء والإنشاد ما دام اختراع الراديو

والتلفزيون وغير ذلك من وسائل الصوت غير معروف ولم ينشغل الشعب بها ، ولم يعمَّ بينهم أمر هذه الأناشيد ويبدل من أخلاقهم . لهذا السبب لم يكن أمر الغناء شائعاً ، ولم تبدُ الحاجة ماسَّة إلى إظهار الأحكام القاضية بحرمته .

في حين أنهم اليوم يُحسّون بالضرورة الملحَّة لمعرفة رأي رجال الدين بهذا الحدث الطارىء. على أن هذه الحاجة لم تكن ذات أهمية لدى جميع الناس، إلا من كان ذا ارتباط فني بمجتمعه وعيشه وثقافته ولا يرى دليلاً شرعياً على حرمة الغناء ، ولا يعتقد بضرورة تركه من باب الاحتياط .

ولا بد من التنويه بأن عدم وضوح موضوع الغناء لدى العامة لا يعني بالضرورة أنه كان مغلقاً ومبهماً على جميع العلماء . فمن الواضح أن أغلب الفقهاء والمفكرين كانوا على علم دقيق بمنابع المعرفة القرآنية والأخبار والأصول الفقهية الخاصة بمفهوم الغناء وحدوده ، وإن لم يكونوا قد شرحوه ودوَّنوه بتلك الدقة .

ونحن ـ في هذه العجالة المناسبة للبحث ـ سنسعى إلى تبيان موضوع الغناء . ولا بدّ لنا بادىء ذي بدء من توضيح مفهوم الغناء ذلك أنه ما لم يوضَّح مفهومه ويُعلم مصداقه لا يمكن إدراك بيان حكمه .

ما هو الغناء ؟

لعل أهم معضلة تعترضنا في بدء مسعانا لمعرفة حكم الغناء تعيين ماهيته ومفهومه ، ذلك أن علماء اللغة ، وكذلك علماء المصطلح ، لم يحدّدوا مفهوماً واضحاً وموحَّداً وجامعاً للغناء في مصادرهم . وحتى نُثبت ما ذهبنا إليه نرى أن نستعرض أقوالهم وتعريفاتهم لمفهوم الغناء ومعناه :

١ ـ **الغناء** : الصوت . لقد نقل الشيخ الأنصاري هذا التعريف عن « المصباح المنير » . وهو هنا لا يكفي لأنه لم يحلَّ المشكلة ولم يُزح المعضلة ، بل أضاف إبهاماً على إبهام وأثار أسئلة أخرى . تُرى أكان قصد أحمد الفيومي في معجمه « المصباح المنير » من كلمة « الصوت » هو مجرد الصوت الذي يخرج من الفم ؟ وهو في مثل هذه الحال يعتبر التحدُّث والتثاؤب حراماً أيضاً ، وهذا ما لا يقبله المنطق ولا العقل ، أم أن تعريفه بالصوت هو الغناء ؟ وهو في مثل هذه الحال يقتضي تصريحاً دقيقاً ، ذلك أنه لم يعرِّف باللفظة ، وكأنه بذلك يضع بين أيدينا

حدسه ، أو أنه يعتبر « الغناء » فلزّاً أو خشباً معروفاً لـدى القارىء . وعلى أي حـال فإننا لا نعدُّ هذا التعريف علمياً ولا فنياً ولا واضحاً .

وهناك تعريفات أخرى في مجال « الغناء » ، هي :

٢ ـ رفع الصوت .

٣ ـ مدّ الصوت . وقد نسب الشيخ الأنصـاري هذا التعـريف أيضاً إلى بعض علماء اللغة .

٤ ـ حسن الصـوت ، وقـد استُفيـد هـذا التعـريف من كـلام « المحـقق السبزواري » في كتابه « كفاية الأحكام » .

٥ ـ تحسين الصوت .

٦ ـ تحسين الصوت وترقيقه . وقد عزاه ابن الأثير صاحب كتاب « النهـاية في غريب الحديث » إلى محمد بن إدريس الشافعي ، صاحب المذهب الشافعي .

٧ ـ تحسين الصـوت والترنُّم بـه ، ممـا يسبب في تغيير الحـال والتـأثيـر في النفس . وهذا التعريف منسوب إلى الحنابلة .

٨ ـ مـدّ الصوت ومُـوالاته . وقـد أورده ابن منظور صـاحب « لسان العـرب » وابن الأثير صاحب « النهاية » .

٩ ـ تـرديد الصـوت بالألحـان عن طريق الحلق . وهـو المعنى الذي ورد في كتاب « الفقه على المذاهب الأربعة » صفحة ٤٢ .

إبهام تعريفات « الغناء » :

هذه التعريفات المتفاوتة التي ذكرها أهل اللغة والفقه ، مع كل التبايُنات التي لمسناها تزيد من إبهام الموضوع ولا تسمح للشرع بأن يبتَّ فيها رأياً قاطعاً . فلو أن المعـاني الواردة كـانت واضحة من النـاحية اللغـوية والعـرفية ، لمـا عدَّ النـاس كل صوت جميل ولا رفع كلِّ صوت ومدَّه ، ولا تـرقيقه غنـاءً ، بل لاستهجنـوا في كثير من الأحوال رفع الأصوات وتتابعها ولما اعتبروها غناءً على الإطلاق .

ولو أن هذه التعريفات المـذكورة وضعت لتبيـان ماهيـة الغناء ولاختـلافها عن سائر الأشياء كالنور ، والجسم ، و . . فلن تكون هذه التعريفات منطقيـة ولا علمية

ولا فنية أبداً ، وما هي إلا شرح للإسم وشرح للفظ ، لأن التعريف المنطقي يتطلب الحصر والمنع والفرق بين معرِّف ومعرَّف . وهذه الشروط غير متوافرة في التعريفات التي ذكرناها .

ولا يمكن لأيٍّ من هذه التعريفات أن يحدد حرمة الغناء ، كما لا يمكننا اعتبار أي تعريف مساعداً على تأكيد أن الغناء حرام ، لأنَّ قراءة القرآن وإنشاد المراثي بصوت جميل ومرتفع ليست فقط غير ممنوعة ، بل إن القرآن نفسه أوصى بذلك ، وحضَّ على تلاوته بصوت جميل ومقبول . ولقد حثَّ الإمام الرابع علي بن الحسين على تلاوة القرآن على هذه الطريقة ، وعلى أنَّ من يستمع إليه كان يتوقف ويُنصت ، ويصغي إلى قراءته . فعلى هذا إن الصوت الجميل وحده ليس حراماً في الفقه الإسلامي .

وإذا تركنا تلك التعريفات جئنا إلى فئة أخرى من التعريفات هي أوفر حظاً في الشرح ، منها :

١٠ ـ الصوت المشتمل على الترجيع . والترجيع يعني إعادة الصوت في الحلق وخفضه ورفعه . وقد نُقل هذا التعريف عن قواعد العلاّمة .

١١ ـ الغناء من الصوت ما طُرِّب به . وقد جاء هذا التعريف على لسان العلامة الفيروز آبادي في كتاب قاموس اللغة (يعني القاموس المحيط) في مادة « الغناء » ، كما ذكرها كتاب المنجد . يقول العلامة إسماعيل الجوهري في « صحاح اللغة » ذيلاً على مادة « طرب » : والمراد في التطريب مدُّ الصوت وتحسينه .

ويقول أحمد الفيومي في كتابه « المصباح المنير » : طرَّب في صوته : مدَّه ورجَّعه . وجاء في معنى الطرب ما يلي :

ألف ـ مجرد السرور والالتذاذ .

باء ـ ظهور الحالة الروحية التي يفقد فيها الإنسان تعادله الطبيعي .

جيم ـ ظهور الحالة التي تثور فيها شهوة الإنسان وتهتاج .

دال ـ بوجودها يفقد الإنسان توازنه عن طريق الحزن أو عن طريق السرور .

ولقد أورد هذا الرأي ابن قتيبة والزمخشري في « أساس البلاغة » ، ومثله ما ذكره

العلامة إسماعيل الجوهري في « صحاح اللغة » في شعر الحجاج المعروف :

أَطَرَباً وأنتَ قنَّسْرِيُّ والدهرُ بالإنسان دَوّاري

هو المعنى نفسه ، لأنه إذا كان المفهوم من هذه الوحدة الحزن والفرح المعروفين لما كان أمراً عجباً ، وإلى هذا المعنى أشار النابغة الجعدي :

وأراني طرباً في إثرهم طَرَب الوالهِ أو كالمختبِل[1]

١٢ ـ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب . جاء هذا المعنى في « مجمع البحرين » للعلامة الطريحي .

١٣ ـ مد الصوت وإعادته من الحلق بشكل يبدِّل من حالة الإنسان .

١٤ ـ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب . ذكر أحمد الفيومي هذا المعنى في « المصباح المنير » ، ونقله المحقق الكركي في « جامع المقاصد » وقال : وهذا المعنى مشهور بين الفقهاء .

١٥ ـ مدّ الصوت ، أو رفعه ، المشتمل على الترجيع أو بدونه .

١٦ ـ الصوت المشتمل على الترجيع والإطراب أو أحدهما .

نقد هذه المجموعة من التعاريف :

أضيفَ في هذه المجموعة من التعريفات تعبيرهم « الترجيع والإطراب » . غير أنهم حتى الآن لم يبيِّنوا معنى الغناء ، فما أكثر الكلام الذي لا يرافقه الترجيع والإطراب ومع ذلك ترافقه آثار النفي والرفض ويعدُّ في نظر الشرع غناءً وحراماً ، كألحان أهل الفسق والعصيان ودمدماتهم . وما أكثر الكلام ذا الترجيع والإطراب ، ولا يعد حراماً كالغناء كإنشاء المدّاحين أثناء ولادة الأئمة (ع) .

ولنقارن هذه التعريفات الناقصة الظاهرة مع تعريفات أخرى :

١٧ ـ الصوت الموزون المفهِم المحرِّك للقلب .

وهذا التعريف هو الذي ذكره الشافعي والغزالي ، ومع ذلك هو قابل للنقد ، فكثير من الأشعار ذات مفهوم صحيح ومفيد وتتسرَّب إلى القلب ومع ذلك لا تعدّ نوعاً من الغناء .

١٨ ـ الصوت الذي يـرجّع في الحلق على طـريق اللهو ، وهـو المتداول بين أصحاب الخطيئة والفاسدين . ذكر هذا المعنى الشيخ الأنصاري .

كما أن هناك من يعتقد في هذا العصـر أن الغناء يعـرف من كيفية معتـرضات الصوت .

١٩ ـ الصـوت الذي يـرجّع في الحلق ويعـدُّ نوعـاً من اللهو ، ويشتمـل على ألفاظ وتعابير يمكن اعتبارها نوعاً من أقوال الزور وأحاديث الباطل .

وعُدّ هذا النوع أيضاً في هذا العصر نوعاً من مقولة الكلام .

٢٠ ـ الصـوت الجميل بـطبعه . وهـذا التعـريف نـاقص لأن جمـال الصـوت والنبرات موهبة ربّانية كجمال الوجه والأخلاق . وهذا مما يعتبره المفكرون الدينيون وغير الدينيين ثناءً .

٢١ ـ الصـوت الـذي ينجم عنـه تغيُّـر الحـال وهيجـان الشهـوة الحيـوانيـة ، ويستدعي الإنسان لأن يخرج عن حالته الطبيعية . وهذا التعريف أيضاً يحتمل النقد والمعالجة لأن ألحان الخاطئين قد لا تشتمل على اليقين بالغناء .

حكم الغناء في الإسلام :

وعلينـا أن نستجمـع معـرفتنـا الآن حـول مفهـوم الغنـاء لنـرى رأي الإسـلام بالغناء . فمع أننا لم نستطع حصر معنىً دقيقٍ ومفهوم ثابت من وراء هذه التعريفات فإننا نستخلص ـ بشكل إجمالي كـاف ـ ما يـذهب إليه الإسـلام حول الغنـاء بشكل عام . وسنثبت حرمته في نظر الشرع فيما يلي .

ولـلإماميـة ، والحنفية ، والمـالكية ، والشـافعية ، والحنبليـة ، والظاهـرية ، والأوزاعية ، والنخعية ، والبصرية ، والجريرية ، والكلبية ، والثورية ، والتميميـة ، و . . . أحكام وآراء تُجمل في نظريتين إثنتين ، هما :

١ ـ نظرية ترى أن الغناء بحـدٍّ ذاته مبـاح ، لكنه مـع المظاهر العامـة حرام أو مكروه .

٢ ـ ونظرية تقول إن الغناء حـرام على أي حال مهمـا كانت وسيلته ودوافعه.

وإن بعض فقهاء السنَّة يرجِّحون النظرية الأولى :

فأبو حامد محمد الغزالي ينقل في كتابه « إحياء علوم الدين » عن محمد بن إدريس الشافعي فيقول : لم أجد أحداً من علماء الحجاز عدَّ سماع الغناء مكروهاً . . . (سنن البيهقي : ١٠ / ٢٢١) .

كما تقبَّل بعض كبار فقهاء الشيعة النظرية الأولى من أمثال المحقق الكبير ملاّ محسن فيض القاشاني صاحب كتاب « الوافي » وآية الله المحقق السبزواري صاحب كتاب « كفاية الأحكام » . لكن أغلب فقهاء الشيعة يميلون إلى النظرية الثانية ، ويستندون إلى عدد من الروايات والأخبار في إثبات حرمة الغناء .

الأدلة المؤيدة لحرمة الغناء :

يتمسك القائلون بحرمة الغناء بعدد من الإثباتات تستند إلى : الإجماع ، الآيات ، الأخبار .

الإجماع :

يقول العلامة الكبير آية الله سيد علي الحائري في قسم المتاجر من كتابه « رياض المسائل » : أجمع عدد من الفقهاء والعلماء على أن الغناء حرام ، ولهذا الإجماع قيمة واعتبار . ويذكر العلامة الفقيه الملا أحمد النراقي في كتابه « مستند الشيعة » (٢ / ٣٤٠) فيقول : لا خلاف في أن الإجماع على أن الغناء حرام حتى بلغ الغاية في إجماعه . وتعد حرمته من ضروريات الدين .

نقد الإجماع :

إن الإجماع المشار إليه هنا يقبل الردَّ :

أولاً : كيف يمكن أن نعزو الحرمة إلى الإجماع ، مع أننا نعلم أن بعض العلماء لا يقرُّ بها ؟

ثانياً : لقد ثبت في المباحث الأصولية أن للإجماع التعبدي حجة واعتباراً ، في حين أن الإجماع المدركي ليس له حجة أو اعتبار . وحجتهم من ذلك المدرك أنها إذا كانت تامة فلا تكون من الإجماع . ولا بد لبحث الغناء من مستند للفقهاء

في الآيات والروايات وهذا ما نريده ليتم أمرُ الإجماع وما يتفق عليه العلماء ، ونرى بعدئذ أأصاب المجتهدون في استنباط ما في الروايات أم لم يصيبوا . وهم إن أصابوا في مستندهم فلا بد لنا من أن نقبل بفكرة حرمة الغناء ولو كان ذلك من غير إجماع . أما إذا جُرحت اجتهاداتهم فلا ضرورة لتقبُّلها على أي حال .

ثالثاً : إن ملاك حجية الإجماع التعبدي انما هو كشفه عن قول المعصوم من وجهة نظر علماء الشيعة ، وليس الإجماع نفسه . وفي هذه الحال لا تتيسر مثل هذه المعلومات لنثقَ بكاشفيتهم . ونحن نتذكر جميعاً أن السبل لكشف الإجماع التعبدي في الأصول إنما يصدر عن إمام الأمة ، وشرح هذا الأمر خارج عن نطاق هذا المقال .

الآيات :

والآيات التي يُستند إليها في حرمة الغناء هي :

آ - (الآية : ٣١ / الحج) ﴿ **واجتنبوا قول الزور** ﴾ . واستنادهم إلى هذه الآية مبني على تطبيق « قول الزور » على الغناء ، ومثل هذا الأمر يحتاج إلى دليل وإثبات .

ب - (الآية : ٥ / لقمان) ﴿ **ومنَ الناسِ مَن يَشتري لهْوَ الحديثِ ليضلَّ عن سبيلِ الله . .** ﴾ . واستنادهم في هذه الآية مبني على تطبيق « لهو الحديث » على الغناء ، وهذا أيضاً يحتاج إلى إثبات .

ج - (الآية : ١٣ / المؤمنون) ﴿ **والذين هم عن اللغوِ[٢] مُعرضون** ﴾ واستنادهم أيضاً في هذه الآية إلى اعتبار الغناء لغواً ، وهذا التطبيق بحاجة إلى إثبات .

د - (آية : ٧٢ / الفرقان) ﴿ **والذين لا يشهدون الزورَ** ﴾ . ولا بد لنا هنا من إثبات أن « الزور » يصدُق على « الغناء » .

لاحظنا أن هذه الآيات التي وردت في القرآن لا تحتوي على لفظة « الغناء » ، ولا تصرِّح بها ولا تنوِّه ، إنما إشارات عامة يُحتمل تطبيقها على الغناء . فمثلاً الغناء يتضمن الكلام الباطل والضالّ ، أو أن الغناء نفسه يحوي كلاماً

باطلاً وتافهاً ومُضلاً ولغواً . لكن هذه الآيات من حيث الظاهر لا تسمح لنا بإطلاق حكم الحرام على الغناء من غير الاستفادة من الروايات المؤيدة . على أن العمدة الأساس لمن يستند على هذه الآيات للتدليل على حرمة الغناء روايات تؤيد تفسيرها . وعلينا الآن تقصّي هذه الروايات ليتيسَّر لنا تفسير الآيات بشأن الغناء .

الأحاديث :

ومن الأحاديث المروية بشأن تحريم الغناء :

* وسائل الشيعة : ١٢ / ٢٢٧ . يروي أبو بصير قول الإمام الصادق (ع) حول تفسير آية ﴿ **واجتنبوا قولَ الزور** ﴾ : هو الغناء .

* وسائل الشيعة : ١٢ / ٢٢٥ . يقول زيد الشحّام : قال الإمام الصادق (ع) : قول الزور في الآية الشريفة هو الغناء .

* وسائل الشيعة : ١٢ / ٢٢٧ . يقول الوشّاء : سمعتُ حضرة الرضا يقول : « يؤكد الإمام الصادق أن المقصود من الآية ﴿ **ومن الناس من يشتري لهو الحديث** ﴾ هو الغناء » .

* المصدر السابق : ٢٢٦ . يقول مهران بن محمد : سمعتُ الإمام الصادق يقول : الغناءُ مما قال الله عز وجل : ﴿ **ومن الناسِ مَن يشتري لهوَ الحديث ليضلَّ عن سبيل الله** ﴾ .

* جاء في تفسير علي بن إبراهيم القُمي ص ٤٤٤ أن الإمام (ع) يرى أن ﴿ **والذين هم عن اللغوِ مُعرضون** ﴾ إنما هي في الغناء .

* الوسائل : ١٢ / ٢٢٦ . يقول أبو الصباح : يفسر الإمام الصادق (ع) ﴿ **والذين لا يشهدون الزور** ﴾ بأن الزورَ هو الغناء .

* الوسائل : ١٢ / ٢٣٩ . يقول أبو الربيع الشامي : سألتُ الإمام الصادق (ع) حول الشطرنج والنرد فقال : « لا تقربوهما » . ثم سألته عن الغناء فقال : لا خير فيه لا تقربه .

* الوسائل : ١٢ / ٢٢٧ ـ ٢٢٨ . يقول يونس : سألت الخراساني ـ يعني الإمام الرضا (ع) ـ حول الغناء، قلت : يزعم العباسي أنك أجزتَ الغناء ! قال

الإمام ما معناه : العباسي يكذب ، أنا لم أقل شيئاً من هذا ؛ لقد سألني عن حكم الغناء فأجبتُه : إن رجلاً أتى أبا جعفر (ع) .. ويقصد أنه أتى الإمام الباقر وسأله عن الغناء فقال له الإمام : حين فصل الله بين الحق والباطل فأين يكون الغناء ؟ أجاب الرجل : مع الباطل . قال الإمام : قد حكمت . وفي الحقيقة يتضح من الجواب أن الباطل ممنوع .

* الوسائل : ١٢ / ٢٣٠ . يقول محمد بن عمرو بن حزم : قدِمتُ على أبي عبد الله فقال : ابتعدوا عن الغناء ، ابتعدوا عن قول الزور . وكرَّر هاتين العبارتين حتى ضاق بي المجلس وعلمتُ أنني المقصود .

* الوسائل : ١٢ / ٢٢٩ . يقول محمد بن أبي عباد : سألتُ الإمام الرضا عن السماع ـ الغناء ـ فقال : لأهل الحجاز فيه رأي ، وهو في حيِّز الباطل واللهو . أما سمعت الله عز وجل يقول : ﴿ وإذا مرّوا باللغوِ مرّوا كراماً ﴾ ؟ يعني أن أهل الحجاز يحللون الغناء . لكن هذا رأي باطل ، ألم تسمع كلام الله ﴿ والذين هم عن اللغوِ معرضون ﴾ ؟

الوسائل : ١٢ / ٢٢٥ . يقول زيد الشحام : يقول الإمام الصادق : « بيت الغناء لا تُؤمن من فيه الفجيعة ولا تجاب فيه الدعوة ولا يدخله الملك » .

* الوسائل : ١٢ / ٢٣١ سمع حسن بن هارون أن الإمام الصادق يقول : « الغناء يورث النفاق ويعقب الفقر » .

* سنن البيهقي : ١٠ / ٢٢٣ . روى ابن مسعود عن رسول الله أن « الغناء يُنبت النفاق في القلب كما يُنبت الماء البقل » .

* المصدر السابق : ١٠ / ٢٢٥ . روى أبو أسامة عن الإمام الصادق أنه قال : « الغناء عشُّ النفاق » .

* الوسائل : ١٢ / ٢٢٨ . يروي هارون عن الإمام الصادق أنه قال : « الغناءُ مجلس لا ينظر الله إلى أهله » . وذكر في رواية أخرى حول الغناء : « ولا تدخلوا بيوتاً اللّهُ معرضٌ عن أهلها » (الوسائل : ٢ / ٢٢٧) . وفي حديث آخر : « شرُّ الأصوات الغناءُ » (الوسائل : ٢ /٢٢٩) .

* دعائم الإسلام : ٢ / ٢٠٨ . قال الإمام الباقر : « والغناء شرُّ ما خلق الله » .

* إلى غير ذلك من الروايات التي تنكر الغناء وتذمُّه ، من ذلك : « الغناء يُزيل البركة ، يُنزل البلاء . يُحشر يوم القيامة المغني والأكمه والأعمى معاً . و . . . » .

* دعائم الإسلام : قال الإمام الباقر : « لا يحلُّ بيع الغناء ولا شراؤه . واستماعه نفاق ، وتعليمه كفر . . » .

* بحار الأنوار : ٧٩ / ٢٤٦ . سأل أحدهم الإمام الصادق : لجارٍ لي إماء مشغولات بالغناء والعزف دائماً ، وإنني أسمع أصواتهن من بيت الخلاءِ وحتى أسمعَ غناءهن أطيل المكث فيه ، أهذا جائز لي ؟ فأجابه الإمام : « كلا ، ليس هذا بجائز » . ثم قال الرجل : أقسم بالله أنني لا أذهب إلى هناك كي أستمع إنما لأقضي حاجتي ، إلا أن أذنيَّ تستمعان إلى ذلك العزف والقصف . فقال الإمام : « ألم تسمع قول الله تعالى : إنَّ السمعَ والبصر والفؤاد كلُّ أولئك كان عنه مسؤولاً » ؟

* سنن البيهقي : ١٠ / ٢٢٣ . يقول ابن مسعود : « هو واللّهِ الغناء » يعني أن لهو الحديث هو الغناء .

* الوسائل : ١٢ / ٢٣٤ . جاء في وصايا رسول الله للإمام علي أن ثلاثة أشياء تورث قساوة القلب : استماع اللهو ، وطلب الصيد ، وإتيان باب السلطان .

استنتاجنا من هذه الروايات :

يتضح مما ذكرنا أن الروايات جاءت صريحة في منع الغناء ، مستفيدة من الآيات ومن تفسيرها .

ولعل أفضل الروايات التي تؤكد أن الغناء حرام هي تلك الروايات التي أوردناها ، وروايات أخر ، وكل واحدة منها تنكر الغناء .

ولا نرى ضرورة ـ في هذا المقال ـ من إيرادها جميعاً ، وما ذكرناه كاف كي يؤيد ما ذهبنا إليه .

ولا شك أن بعض الروايات ضعيفة السند ، لكن بعضها الآخر صحيح ، من ذلك الحديث السادس ـ أبو الصباح ـ ذو السند الصحيح والذي لا شك في اعتماده .

وإضافةً إلى ضعف سند بعضها فإن بعضها يحتمل النقد والمعالجة ، لأن عدة من النقاد يرون أن هذه الروايات دلالة على حرمة الغناء وليست برهاناً على حرمة استماعه ، ولا سيما بعض منها كالحديث السابع ، الذي ينهى عن الاقتراب من الغناء والشطرنج والنرد . والنهي في « ولا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى » إنما هو نهي عن الفعل والعمل وليس نهياً عن الاستماع ، ما لم تكن العلاقة بين الأمرين ملازمة . غير أنهم لا يرون ضرورة ملازمتهما .

على أن الأمر بعامَّة ، بعد هذا البيان والنوع والتواتر الإجمالي والمعنوي لهذه الروايات يؤكد للباحث والمحقق أن الغناء حرام وممنوع في الإسلام ، يؤيده نهي المعصومين عنه وإنكاره . وفي رأينا أن الإبهام والشك في مسألة الغناء إنما نجم عن أن الآيات والروايات لم تصرِّح بمفهوم الغناء بكل وضوح ، لكنها تضمنت مصداق حرمته على أية حال .

يذكر المحقق الأردبيلي في « شرح الإرشاد » فيقول : « لم أرَ رواية تبين حرمة الغناء صراحةً» . فإذا كان قصده من هذه الجملة أن الروايات لم تذكر أن الغناء حرام صراحةً فكلامه صحيح ، أما إذا كان رأيه أنه لم يجد رواية صحيحة ومعتمدة تعتبر موضوع الغناء حراماً بشكل عام فإن كلامه لا يُقبل ، وتَنقض شكَّه رواية أبي الصباح .

ولقد ظن البعض أن الآيات التي فُسرت في موضوع الغناء قد فُسرت ـ لدى البعض الآخر ـ في غير الغناء بحسب روايات أخرى . وهذا يوجب تعارضاً بين هاتين المجموعتين من الروايات . وهذا ظن غير صائب ، وهم يرون أن « قول الزور » و « لهو الحديث » و « اللغو » و « الزور » أمور عامة تصدق على فئة ولا تصدق على أخرى .

وهذا الذي قلناه في أصل حرمة الغناء ، وهو الذي يُستنبط من هذه الروايات . ولكن نتساءل : هل الغناء حرام ؟ وهل هذا من مقولة الكلام أم أنه من

كيفية أداء الصوت ؟ وهل يشمل التغني وحده أم يتبعه في مسلكه الاستماع إليه ؟ وهل موضوع الحرام في الغناء الصوت وحده أو إذا رافقه شيء آخر كاللهو والكلام الباطل ؟ تساؤلات تحتاج إلى بحث ودراسة ، لأن هذه التساؤلات أساسية ومهمة ومحدَّدة بنوع صريح وجامع ، ولم تفصلها الأحاديث .

فالغناء من أيٍّ مقولة ؟

لقد فسَّر بعضهم ـ استناداً إلى بعض الروايات ـ « قول الزور » بالغناء ، واعتبر أن الغناء من مقولة الكلام . أي أن سبب حرمة الغناء حقاً هو تلك الكلمات : اللغو ، اللهو ، الباطل ، وإلا فإن نغمة الصوت بحد ذاتها غير حرام . فعلى هذا فإن نظرية موضوع الحرام الذي نحن بصدده ذات صفتين؛ الأولى الصوت . والثانية الكلمات والألفاظ الباطلة . والنتيجة التي نخرج منها هي : إن كان القصد من الغناء أموراً مفيدة وواعظة ومعلِّمة بعزف جميل فليس حراماً ، كما أن الغناء إذا كان لمجرد التنغم ورفع الصوت ولم يتضمن لهواً ولا لغواً فلا يعدُّ في نظر الشرع من ذلك الغناء .

رواية أخرى تؤيد هذه النظرية والتي هي أن الغناء من مقولة الكلام رواية حماد بن العيني ، يقول : قال الإمام الصادق : إن قولك « أحسنت » و « مرحى » لمن يغني هو غناء بحدِّ ذاته . أي أن الإمام الصادق ـ بناء على هذه الرواية ـ يعتبر الكلام غير الصائب والذي يؤيد فيه المرء عمل الحرام غناءً وإن لم يصدر بشكل الإنشاد . وتأييداً لهذه النظرية استندوا إلى قول الإمام الرابع علي بن الحسين في « مرسلة الفقيه » : « لا بأس لو اشتريتها فذكَّرتْك الجنة » ، رداً على من سأله عن أمة مغنية ؛ فقد تُذكره هذه القينة بما تنشده من مضامين مفيدة ونصائح وبيانات فاضلة ، لا أن شراءها يذكره بالجنة . وهذا يدل على أن الأمر مرتبط بالألفاظ والكلمات ، ويستدل كذلك على أن الغناء حرام إذا كان مشتملاً على كلمات اللهو والباطل .

فئة أخرى تعتبر الغناء من ناحية الأداء والنغم الطارىء على الصوت . وتأتي حرمته عندهم من الأداء ، ومن مدِّ الصوت ، ومن ترجيعه في الحلق . وترى هذه الفئة أنه نوع من اللهو والباطل . وتعتقد هذه الفئة ـ نتيجة لذلك ـ أن موضوع

الحرام مركب من شيئين ؛ الأول : الصوت . والثاني : الإنشاد بنوع من النهو . ودليلهم أن اللغو واللهو والباطل وإن لم تتضمن مفهوم الباطل وألفاظ المعصية واللغو فإنها مع ذلك يصدق عليها قول « الزور » ، والآية : ﴿ والذين لا يشهدون الزور ﴾ تشمل هذا . فعلى هذا فإن هذه النظرية لا ترى أن كل أنواع الغناء حرام . لأن مستند القائلين بهذه النظرية التي تقول إن « الزور » حرام وممنوع مرتبط بالرواية التي تقول إن أحد مصاديق الزور هو الغناء .

فعلى هذا شرطُ حرمة كل صوت تطبيقه على « الزور » و « اللهو » .

فإذا كان الغناء صادراً عن التنغيمات ، أو محتوياً على مفهومات ذات قيمة عقلية مفيدة للمجتمع ، ولا يصدق عليه اللغو واللهو والزور فليس حراماً ، ولا يقرُّ الشرع بحرمته .

يمكن أن يقال : جاءت لفظة الغناء في الرواية بمعناها العرفي واللغوي . والغناء في العرف واللغة[٣] هو كل صوت جميل ومرتفع ، ويطلق على كل لحن ونغم خاصين ، ومطرب ومهيج وجاذب . هذا ما أطلق عليه الإمام بشكل عام ودعاه « زوراً »، لأنه ذو أثر في العقل أو غير ذي أثر ، أو أنه ينطوي على نصائح ومفاهيم قيِّمة أو لا ينطوي .

ولا بد لنا رداً على ذلك من أن ننوِّه بأن دلائل المسلم موجودة في الروايات والسيرة وهي بدورها تنفي هذا التوهم . من ذلك الروايات التي تقول إن القرآن يحض على تلاوته بصوت حسن ، بل إنه يحث على ترجيع الصوت في الحلقوم .

* الوسائل : ٤ / ٨٥٩ . يروي أبو بصير عن الإمام الباقر (ع) أنه قال : « ورجع بالقرآن صوتك فإن الله عز وجل يحب الصوت الحسن يرجع فيه ترجيعاً » . وليس في هذه الرواية أي تجريح .

* سنن البيهقي : ١ / ٢٢٩ . يروي البراء بن عازب عن رسول الله : « زيِّنوا القرآن بأصواتكم » . الوسائل : ٤ /٨٥٩ يروَى عن الإمام الصادق أنه قال : « كان علي بن الحسين أحسن الناس صوتاً بالقرآن . وكان السقّاؤون يمرون فيقفون ببابه ويستمعون قراءته » وينسون أعمالهم . وفي رواية أخرى من المصدر السابق جاء

أنه : كان علي بن الحسين (ع) يقرأ القرآن فربما مرَّ به المارُّ فيُصعق من حسن صوته .

* الوسائل : ٤ / ٨٥٩ . روى الإمام الصادق عن رسول الله : « لكل شيءٍ حليةٌ وحلية القرآن الصوتُ الحسن » .

عن علي بن جعفر عن أخيه قال : سألته عن الغناء هل يصلح في الفطر والأضحى والفرح ؟ قال : لا بأس به ما لم يُعصَ به . ويستدلُّ من هذه الرواية على أن الصوت الجميل ليس حراماً .

* الوسائل : ٢ / الباب ٤٣ (طبعة قديمة) . قال الإمام الصادق في أمر النساء المغنيات : « أجر المغنية التي تَزفُّ العرائس ليس به بأس ، ليست بالتي يدخل عليها الرجال » . وقال في رواية أخرى لمن سأله عن المغنيات : لا مانع من أن تدعى المغنيات لزفاف عروس . ويستفاد من هذه الرواية أيضاً أن لا مانع من أن تغني المرأة للنساء ، وهذا ليس حراماً .

وعلى أي حال من الوجهة العلمية فإنه لا فرق بين هاتين النظريتين ؛ نظرية الغناء من ناحية كيفية العوارض الطارئة على الصوت ، أو نظرية الغناء من مقولة الكلام . لأن كليهما تقرران أن الغناء حرام في مجال اللهو واللغو والزور . أما إذا لم يحصل مثل هذا فإنه في نظر الشرع غير حرام .

مفهوم الغناء في مصطلح الشرع :

ما أوردناه حتى الآن ملاحظة تسترعي الانتباه أن مصطلح الغناء في الشريعة حول موضوع حرمته يختلف في مفهومه عما ورد في الروايات بالمفهوم اللغوي والعرفي . لأن أهل اللغة ـ كما ذكرنا ـ يعتبرون الغناء مطلق الصوت المرتفع ، والصوت الجميل ، ومدّ الصوت ، وترجيع الصوت ، وترجيع الصوت في الحلق ، وتتابع الترجيع ، مع اختلافهم في التعبيرات . ولكن على أساس الدلائل التي أوردناها في الروايات فإن كلمة الغناء ، من حيث الحرمة ، كانت ذات مفهوم خاص ؛ فمن ناحيةٍ أثنت الروايات على الصوت الجميل والقراءة الحسنة وحتى الترجيع ، ومن ناحيةٍ عدَّت الغناء حراماً . وهذا دليل على حرمة الغناء شرعاً لا لغة .

وإضافة إلى ما في الروايات من تحريم الغناء التي استدلوا بالآيات التي تحرِّم قول الزور واللهو واللغو صراحة فإن تحريم الغناء قد طبق شرعاً في الإسلام . ونحن إن أخذنا الغناء بمعناه اللغوي نراه ينقسم إلى قسمين :

١ ـ غناء يحرِّمه الشرع ، وهو الذي يتناول اللهو واللغو ويستخدم كلام الباطل وقول الزور .

٢ ـ غناء ليس حراماً في نظر الشرع ، ولا يعدو أن يكون صوتاً . ولعل من لا يعتبر الغناء حراماً ، إلا إذا طرأ على مخارج صوت المغني تغيُّرات ، هم الذين أدركوا المعنى اللغوي للغناء . أما إذا اعتبرنا الغناء بمعناه الفقهي وبرواياته الشرعية فلا نرى الغناء عندئذ ذا أداءَين ولا نوعين ، بل عددناه حراماً كله على أي حال . وربما كان الذين اعتبروا نفس الغناء حراماً نظروا إلى معناه الاصطلاحي والروائي .

وإذا لم يتمَّ التمييز بين المعنى اللغوي والعرفي للغناء وبين المفهوم الاصطلاحي الشرعي ، واختلط الأمر بينهما ، برزت مشكلات عديدة وعمَّت الإبهامات . وكثيراً ما يعترض بعضَ المشرِّعين والمتفقِّهين ممن هم قليلو التجربة والإدراك لتتبع الموضوعات ، كثير من الإبهامات والمعضلات إذا هم لم يحسنوا التمييز بين المفهومين السابقَي الذكر . لأنهم إذا كانوا يلاحظون مجموع الروايات ذات الصلة بالصوت والقراءة والغناء ، ويوازنون بين الثناء والذم ، ويدركون مغزى روايات المعصومين في زمان عمَّ فيه الغناء في بلاط السلاطين والأشراف وأهل الفسق الزاخر باللهو واللغو والإثم ، وبالتالي نظروا إلى بيان الأئمة بكل عمق ـ وليس إلى المعنى اللغوي للغناء ـ وتوضحت لهم الاستدلالات المبهمة في الروايات نفسها . . إذا كانوا يلاحظون هذا كله تمكنوا من إزاحة كل إبهام يعترضهم ، فلن يضطروا إلى استثناء قراءة القرآن ، ومدح آل البيت الأطهار ورثائهم ، والمارشات العسكرية ، والأناشيد الحربية التي كانت في عهد رسول الله (ص) ، أو الأناشيد المفيدة ، وغناء المغنيات في أعراس النساء . وسيعلمون أن كل ما ليس فيه لغو ولهو وزور ليس حراماً ، ولا يدخل في نطاق الغناء الذي يتحدث عنه الشرع ، وأنه استُثني من كل ما ذُكر . ونشير ـ لهذا ـ إلى ما نقله المحقق الأردبيلي في « شرح الإرشاد » والذي يقول فيه : إن إنشاد المراثي على الإمام الحسين يُستثنى من الحرام . ونذكر ـ كذلك ـ كلام المحقق السبزواري

صاحب « كفاية الأحكام » الذي يقول : ويستثنى من حرمة الغناء ترتيل القرآن بصوت حسن . ولا حاجة كذلك إلى البرهان على أن إنشاد المراثي وقراءة القرآن حلال بالأدلة التالية :

١ ـ عدم وجود دليل على الحرمة المطلقة للغناء وللصوت الحسن .

٢ ـ الاستعانة بالغناء على بكاء الحسين ثواب من وجهة نظر الشرع .

٣ ـ اشتهار هذا النوع من الغناء منذ زمان الشيوخ حتى العصر الحاضر ، وعدم إنكار الفقهاء له .

٤ ـ جميع أدلة إنشاد المراثي .

٥ ـ انعدام حرمة الغناء الذي هو الطرب والسرور ، لأن المراثي باعثة على الحزن والأسى . ونحن إن لم نوافق على أن إنشاد المراثي خارج عن نطاق الغناء فإن هذه الأدلة تظل ناقصة وقابلة للنقد لاستثناء الغناء من تحريمه .

وردُّنا على الدليل الأول أن إطلاق الغناء يشمله أيضاً .

وردُّنا على الدليل الثاني أن الغناء ليس مساعداً على البكاء على الإمام الحسين ، لأن الغناء والبكاء لا يجتمعان .

وردُّنا على الدليل الثالث أنه مع وجود دليل قاطع على حرمة الغناء فالمعروف أن الغناء في أثناء الرثاء لا يعدُّ برهاناً على جوازه .

وردُّنا على الدليل الرابع عدم وجود معارضة أو مخالفة بين أدلة حرمة الغناء وأدلة استحباب إنشاد المراثي ، لأن أدلة الأول تحكم على أدلة الثاني . ولهذا السبب فإن دائرة أدلة الثاني ضيقة ومختصة مما يبعده عن نوع الغناء . وكنا ذكرنا في بحوث الأصول بشكل مفصل أنّ دليل الحاكم دائماً ناظر إلى موضوع حكم دليل المحكوم ، موسعاً له أو مضيقاً . وفي هذه العجالة لا مجال لشرح هذا الموضوع والتفصيل فيه .

وردّنا على الدليل الخامس أنه لا مجال لعرض سبب تحريم الغناء الذي هو الطرب والسرور . وتؤيدنا هذه النظرية لأنها دليل على أن الغناء ليس من دائرة

المراثي موضوعاً وحكماً .

كما لا بد لنا من التنويه بأن الحداءَ خارج عن نطاق الغناء ولا تطبق عليه أحكامه . أما الرواية التي تقول إن رسول الله كان يقول دائماً لعبد الله بن رواحة ، والمعروف بصوته الجميل : « حرِّك بالقوم . فاندفع يرتجز ، وكان يجيد الحداء » فإنها ليست دليلاً على استثناء الحداء من تحريم الغناء ، لأنها أولاً ذات سند ضعيف . وثانياً من حيث الدلالةُ ، لأن إنشاد الرجز غير الحداء .

أما الروايات التي رويت في سنن البيهقي : ١٠ / ٢٢٧ فإنها تجيز الحداء . وهذه يلزمها نقد كالسابق ؛ أولاً من ناحية السند . وثانياً من حيث الدَّلالة ، لعدم وجود إثبات أن النبي أجاز الحداء ، كالإثباتات التي وردت عن الغناء .

وأعتقد أن الأفراد غير مصونين من الوقوع في الخطأ في المسائل النظرية والاجتهادية ، باستثناء المعصومين (ع) طبعاً . وهم لا شك سيضيعون بين الرشد والكمال في التحقيق والاجتهاد وبين تضارب الأفكار وتبادل الآراء ، وكما قيل : « حياة العلم بالنقد والرد » .

ولا بد من التنويه بأنني أعددتُ حول هذا الموضوع مكمِّلات له ستأخذ دورها من النشر في المستقبل إن شاء الله ، وهي :

- تحديد حرمة الغناء .
- حكم المصادر المشكوك بها .
- حديث مع المذيعين والفنانين العاملين في الراديو والتلفزيون في الجمهورية الإسلامية .
- أهمية الشعراء والمنشدين في الإسلام .
- حديث مع المفكرين والباحثين وأصحاب الأحكام .

تعليقات :

١ ـ الواله : صيغة اسم الفاعل معناها الكثير الحزن . المختبل : صيغة اسم الفاعل كذلك معناها الفاسد العقل ، اختبل عقله : فسد .

٢ ـ تطلق كلمة اللغوي كتب اللغة على :

أ ـ الباطل . وقد ذكر العلامة الزَّبيدي في « تاج العروس » هذه اللفظة واستشهد بقوله تعالى : ﴿ وإذا مرّوا باللغو مروا كراماً ﴾ وفسَّرها كذلك .

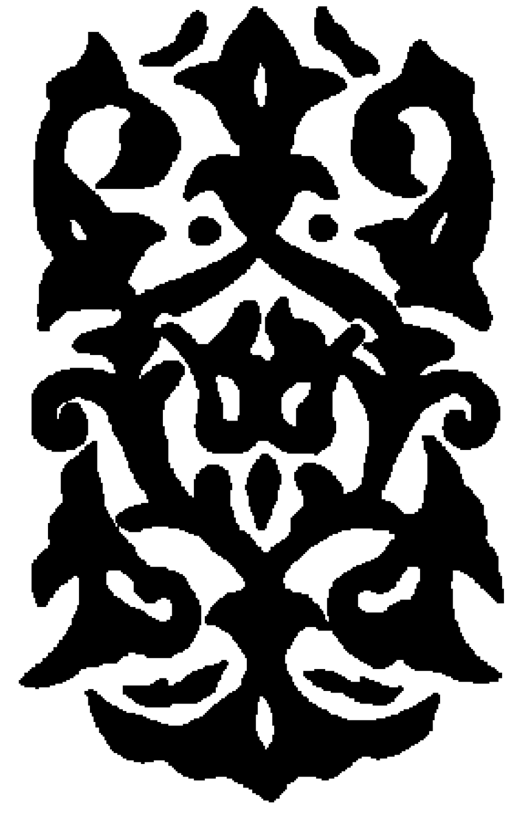
ب ـ كل ما كان غير مفيد .

ج ـ ترك الشيء ، من الإلغاء .

د ـ الكلام الذي لا فكر فيه ولا مغزى .

هـ ـ إبطال الشيء .

٣ ـ توضيحاً لهذا الكلام يُنظر : تاج العروس للزبيدي ، والنهاية لابن الأثير ، وصحاح اللغة لإسماعيل الجوهري ، والمصباح المنير لأحمد الفيومي ، ولسان العرب لابن منظور المصري ، والقاموس المحيط للفيروز آبادي ، ومجمع البحرين للعلامة الطريحي .



دروس من نهج البلاغة

الشيخ محمد سالار

« وأمَره أن يكسرَ نفسَه عند الشهـواتِ ويَنْزِعَهـا (ويَزَعَهـا) عند الجَمَحـاتِ ، فإنَّ النفسَ أمّارةٌ بالسوءِ إلا ما رَحم اللّهُ » .

(من عهد أمير المؤمنين علي (ع) لمالك الأشتر)

للوجودِ الإنسانيِّ مصدران أساسيان هما : العقـل والقلب . فمن مركـز العقل يبدو الفكر والمنطق والحساب والهداية والموازنة والإدراك البعيد والإستدلال . ومن مـركـز القلب تبـرز الإرادة ، والعشق ، والمحبـة ، والإحســاس ، والحــرارة ، والحركة .

وقد تَتَلاقى القوتان وتلتحمان ، بمعنى أن رغباتِ العقل وطموحات القلب قد تكونان واحدةً ، كالإمتنـاع عن تناول السمِّ ؛ فـالعقل لا يـرى في تناولـهِ صلاحـاً ، والفكرة نفسُها تجيش في الفؤاد . فالعقل والقلب أجمعـا على الإحجام عن تنـاولِ السمِّ .

وقـد يتفقـان (العقـل والقلب) على أداء عمـلٍ معين كـالـرغبـة في تنـاول الطعام ؛ ذلك أن العقل والفؤاد يُحسّانِ بآلام الجوعِ ، ويَحثّان الجسمَ على تنـاول الطعام .

وتبدو الموافقة والمعارضة بينهما أحياناً بشكل واضح ؛ فالعقل يحسب للأمور حساباً ، ويتدارسُها بإمعان حتى يطمئنَّ إلى صلاحيَّتها ، في حين أن هذه الأمـور لا تلقى هـوىً من القلب ، بل إنـه يعترض عليهـا ولا يميل إليهـا ، كشـرب الـدواء ،

والجهاد . فالعقل يحثُّ على إتمام شرب الدواء ، وعلى الجهاد في سبيل الله . في حين أن القلب يتردد في الإقبال عليهما .

وأحياناً أخرى يبدو الأمر على العكس من ذلك ؛ فالعقل يستبعد أداء الأمر والقلب يُقبل عليه . فمثلاً يؤكد العقلُ أن الهَوَس غيرُ مشروع ، أما القلبُ فيميلُ إليه ويرجِّحُه .

وأياً كان الأمر ، فعلى الإنسان أن يقوِّيَ جانب العقل ، وما يراه العقل صائباً يُقدم عليه ، لأن هذا هو الجهادُ مع النفس ، وخطوة كبرى لصلاحها ، كما أن الشرع يؤيد العقل ويسايرُه .

يجب أن تكون إرادة الإنسان قويةً عنيدةً لتتمكَّنَ من مُجابهةِ الأهواء النفسية والسيطرة عليها ، ولتلاحقَ النزواتِ وتَكبحَ جماحها ، وتُوجهَها نحو العقل والدين .

وقد تتوجَّه الأهواءُ المخالفة والسلبية تَبَعاً لغريزة « الغضب » ، وأحياناً لغريزة « الشهوة » و « حب الجاه » و « حب المال » . هذه الغرائز التي ذكرناها أساسُ الخلاف مع العقل .

ولا شك ، فإن المراد بالعقل هنا أوسعُ نطاقاً من العقل الداخلي والخارجي . فالعقل شرع داخلي ، كما أن الشرع عقل خارجي . وعلى هذا فإن الأهواءَ والرغبات المخالفة للعقل تنبثق دائماً عن منابع الغرائز . فلا بدَّ من معرفة الغرائز أولاً ، وكلما حاز الإنسان قدرات وإمكانات أكثر كلما كانت إمكاناته العقلية اكبر وأوفرَ حظاً .

يشير المولوي في هذا الصَّدد :

« تغفو الغرائزُ غفوَ الكلاب ، فيرقدُ الخيرُ والشر تحتها »
« حتى إذا داهَمها الموتُ ، أزالَ زفيرُ صور هذه الكلاب » .

لقد شبه المولوي هنا رغبات الإنسان بالكلاب . وهذا يعني أن الغرائز لا تتوضع في النفس الإنسانية ولا تعتمل ، بل تكون خامدة هامدة ، تماماً كالكلاب الغافية . وحالما تداهمها الإنفعالات الخارجية تهيج وتفور فهي أشبه بالكلاب الخامدة التي تصحو فجأة وتثور . وكلما كانت الإمكانات أكثر كانت مراقبة الإنسان

في هذه الحال أكثر أيضاً .

يقول بيرتراند راسل : يصارع الإنسان في ثلاث جبهات :

١ ـ حرب الإنسان للطبيعة .

٢ ـ حرب الإنسان للإنسان .

٣ ـ حرب الإنسان لأهوائه ونزواته الخاصة .

لقد كانت الحرب الأولى شديدة جداً ، وكسب الإنسان من هذه الحرب شيئاً كثيراً . وما زالت الحرب الثانية في صراعها المستمر . أما الحرب الثالثة فما زال الإنسان لم يحرز في جبهتها أي تقدم .

توضيح :

إن مثلَ جسم الإنسان مثلُ الدولة المنشغلة بقوتين ، وتسعى للإنتصار عليهما وتجاهد في سبيل التخلص منهما . ومنذ بدء الخليقة حتى اليوم والإنسان في صراع دائب مع الطبيعة في الدنيا ، ويجابه قوتين هما :

١ ـ قوة العقل .

٢ ـ قوة أهواء النفس .

وهاتان القوتان في صراع مستمر ؛ فإن انتصر العقل تجوهرت معنويات الإنسان وبرزت لديه الصفات الحسنة ، وإن تغلبت النفس بَدَتْ الصفات المرذولة لديه ، علماً أن رغبات النفس معروفة مفهومة . وما دام عقل الإنسان لا يتحكم في جسده فإنه لا يقدر على التلاؤم في المجتمع . وإذا أبدى تحكمه حقَّقَ الغلبة والإنتصار .

ويمكننا أن نستفيد من الروايات والأحاديث حول هذا الموضوع . ففي « أصول » الكافي يعرِّف المؤلف العقل والجهل ، ويرى أن خمسة وسبعين جيشاً للعقل تجابه خمسة وسبعين جيشاً آخر للجهل ، يقول :

« الخيرُ وزيرُ العقل ، وجُعل ضدَّه الشرُّ وهو وزيرُ الجهل . والإيمانُ وضدُّه الكفرُ . والتصديقُ وضدُّه الجُحود والرجاءُ وضدُّه القُنوطُ . والعدلُ وضدُّه الجَورُ . والرِّضا وضدُّه السَّخطُ . والشكرُ وضدُّه الكُفْران . والطمعُ وضدُّه اليأسِ . والتوكُّلُ

وضدُّه الحرصُ . والرأفةُ وضدُّها القَسوةُ . . . »[١] .

وبإمكان المرء أن يُصلح الآخرين ، شريطةَ أن يُصلح نفسه أولاً .

من الممكن أن يُبديَ بعضهم شجاعة فائقة في ميدان الحرب ، ولكنهم تخورُ قواهم في صراعهم مع أهوائهم ويضعفون تلقاءَها . فقد كان خالد بن الوليد شديداً على الأعداء والكفار في حربه مع المسلمين ، شجاعاً مقداماً ، في حين أنه كان ضعيفاً أمام شهواته وأهوائه . فقد أرسله أبو بكر رسولاً إلى إحدى القبائل ، ومن بين هؤلاء الناس رجل يدعى مالك بن نُويرَة ، وكان صالحاً ومن أهل الجنة . وكان له زوجة جميلة .

وحتى يظفر خالد بن الوليد بهذه المرأة عدَّ مالكاً من المرتدين وقتله ، وتزوج بزوجة مالك في الليلة نفسها[٢] .

ويرى المرحوم العلامة الأميني هذه القضية أحد المطاعن على أبي بكر ، لأن أبا بكر لم يؤاخذ خالداً ، ولم يعاتبه على اتهامه مالكاً ، وعلى قتله هذا المسلم من غير مبرر ، وعلى الزواج بامرأته في تلك الليلة ! وكان يجدر بأبي بكر أن يحاكم خالداً على هذه الأخطاء . يقول السيد بن طاووس لابنه :

« يا ولدي ! حين طالبني الخليفة (المستنصر بالله) بقبول منصب القضاء رفضتُ طلبه واعتذرت ، وقلت له في جوابي : تَحْترب قوتان في ذاتي ، ولم أستطع حتى الآن أن أحقق نصر إحداهما على الأخرى ؛ إحداهما النفس والأخرى العقل . ولا يتمكن امرؤ من الصدق في القضاء ما دامت هاتان القوتان تصطرعان في ذاته ، إذ كيف يتمكن من أن يحكم بين الناس ؟ »[٣] .

وبين أيدينا عدد من الروايات حول الجهاد مع النفس . ويمكننا تقسيمها إلى عدة مجموعات :

١ ـ الأمر والترغيب بالجهاد مع النفس :

جاء في كتاب العهد لمالك الأشتر أن أمير المؤمنين (ع) يقول : « فاملك هواك » . ويقول الإمام علي (ع) أيضاً : « الحِلمُ غطاءٌ ساترٌ ، والعقلُ حُسامٌ قاطع . فاستُرْ خَللَ خُلقكَ بحلمِكَ ، وقاتلْ هواك بعقلك »[٤] .

والله تعالى يمنع التخوف من الأهواء والرغبات . ومثلُ مَن لا يتخلصُ من أخطائه ومعاصيه مثلُ ما قال الله تعالى عنه : ﴿ **وأمّا مَن خاف مقامَ ربِّه ونَهى النفسَ عنِ الهوى فإن الجنةَ هي المأوى** ﴾[٥] .

٢ ـ تذكر بعض الروايات أن النفس للإنسان أكبر خصم وأخطر . وهو إذا ما انتصر في حربها فإنه يكون قد انتصر في معركة الجهاد الأكبر .

يقول علي (ع) : إن رسول الله (ص) بعث سرية فلما رجعوا قال (ص) : مرحباً بقوم قضوا الجهاد الأصغر ، وبقي عليهم الجهاد الأكبر . قيل يا رسول الله : وما الجهاد الأكبر ؟ فقال : جهاد النفس[٦] .

لقد أولى كتاب « وسائل الشيعة » أمر الجهاد أهمية كبيرة . ويعد هذا الكتاب أحد أبرز كتب الحديث وأجمعها ، ولهذا ضم بين دفَّتيهِ اثنين وسبعين باباً حول الجهاد ضد أعداء الإسلام ، في حين أنه ذكر بشأن جهاد النفس مائة باب وباباً ، نقلها عن مئات الروايات التي رواها علماء الإسلام .

كما أن رسول الله (ص) اهتم بجهاد النفس كثيراً حتى عدَّ المحاربين منهم على جبهة النفس شهداء . قال (ص) : « الشهيدُ (الشديد)(*) مَن غلبَ نفسَه » . وقال (ص) : « أعدَى عدوِّك نفسُك التي بين جنبيك »[٧] .

لماذا « النفس » أسوأ الأعداء ؟

١ ـ لأن « النفس » عدوّ داخلي .

٢ ـ أحياناً يمكن تطويع الأعداء الخارجيين ، وجعلهم أكثر ملاءمة ، ووضعهم تحت السيطرة . إلا أن هذا لا يمكن بسهولة مع النفس ، لأن رضاءها راجع إلى رغبتها . يقول أمير المؤمنين (ع) : « لا عدوَّ أعدى على المرء من نفسه »[٨] . ويقول الإمام علي (ع) بهذا الصَّدد :

« **اللهَ اللهَ في جهادِ الأنْفُسِ فهي أعدى العدوِّ لكم** »[٩] .

وقال علي (ع): « أكثر مصارع العقولِ تحتَ بُروقِ المطامعِ »[١٠] .

إن أغلب المصابين والمنكوبين بعقولهم هم الواقعون تحتَ بريق الطمع ولمعانه ، وهذا أمر بديهي ؛ لأن الطمع بالمال، والرياسة، والوصول إلى المناصب

يُبعد الإنسان عن منابع العقل ، ويسوقه إلى مهاوي المذلة والزلل . وقد يجيء زمان يستطيع المرء فيه أن ينقذ نفسه من التورط المرعب في مذلّات الأهواء والرغبات النفسية .

يقول أمير المؤمنين (ع) : « أيُّها الناس ، إنَّ أخْوفَ ما أخاف عليكم إثنان : اتِّباعُ الهوى وطولُ الأمل . فأما اتِّباع الهوى فيصدُّ عن الحق ، وأما طول الأمل فيُنسِي الآخرة . . . »[11] .

وإن اتِّباع الهوى يمنع الإنسان من السير في طريق الحق ، والآمالُ الطوال تُنسي المرءَ آخرته . ويقول الإمام أيضاً : « . . . وإنَّ أخوفَ ما أخافُ عليكم اثنتان : اتباع الهوى وطول الأمل ، فتزوَّدوا في الدنيا من الدنيا ما تَحْرُزون به أنفسَكم غداً »[12] .

وعن أبي محمد الوابشيِّ قال : سمعت أبا عبد الله (ع) يقول : « إحذروا أهواءَكم كما تحذرون أعداءَكم ، فليس شيءٌ أعدى للرجال من اتِّباع أهوائهم »[13] .

ويقول أمير المؤمنين : « عبادَ الله ، لا تَركنوا إلى جهالتكم ، ولا تنقادوا لأهوائكم . . . »[14] .

وقال علي (ع) : « . . . والشقيُّ مَن انخدعَ لهواهُ وغرورِهِ .
واعلموا أنَّ يسيرَ الرياءِ شِرْكٌ ومجالسةَ أهلِ الهوى مَنْسأةٌ للإيمان ومَحْضَرةٌ للشيطانِ . . . »[15] .

٣ ـ تدلُّ الأخبار والروايات على أن الفضيلة تتغلَّب ، وتتفوَّق على النفس في صراعها معها . قال علي (ع) : « أشجعُ الناسِ مَن غَلب هواه »[16] .

وعن رسول الله (ص) : « إن الشديد ليس مَن غلبَ الناسَ ، ولكنْ الشديدُ من غَلب نفسَه »[17] .

ويقول النبي الأكرم (ص) أيضاً : « أفضلُ الجهاد مَن جاهدَ نفسَه التي بين جَنبيهِ »[18] .

ويقول الإمام الصادق (ع) : « مَن ملك نفسه إذا رَغب ، وإذا رَهب ، وإذا

اشتهى ، وإذا غَضب ، وإذا رضيَ ، حرَّم اللهُ جسدَه على النار »(19) .

فعلى هـذا فـإن المبـارزة مـع النفس من أهم المبـارزات والجهـاد وأكثـرهـا رسوخاً . وأصولاً فإن سعادة الإنسان مرتبطة بالحرب مع النفس . ويستطيع بعضهم أن يحقق السعـادة بـأن يُسلم روحـه في هـذه الحـرب إذا حـارب رغبـاتـه ونـزواتـه النفسية .

يقـول « بـوسـويـه ـ Bossuet » : يـظن النـاسُ أن بلوغ السعـادة لا يتمُّ إلا بـالآمال ، في حين أن تحقيق الأمـاني ليس وحـده هـو السعـادة . إن ركن السعـادة الأساس بأن يعلم المرءُ ويستطيع أي شيء يريـد ويطمـح إلى تحقيقه ، حينئـذ فقط إن تحقَّق له هذا كان فيه سعادته وأمانيه . ولكن إذا لم يقدر أن يشخِّصَ مصلحته ، وبـالتالي لم يكبـح جماح نفسـه ، ولـم تكن إرادته تحت اختيـاره فما أكثـر ما يتمنّى وكل ذلك مؤذٍ وخطر .

حينئذ يتبع مقصده ويوضحه ، ويأتي بشاهد على ادعائه فيقول :

زُليخا ، مع أنها امرأة بلغت آمالها ، وتحقق لها المال والجاه والعز وكل سبل السعـادة فإنهـا لم تستطع أن تسيـطر على نفسها ، وكـانت على العكس من يـوسف الذي كان فاقد كل ما كان في حوزة زليخا ، حتى وجوده كان ملكاً لغيره . أما زمـام نفسه فقد كان في يديه .

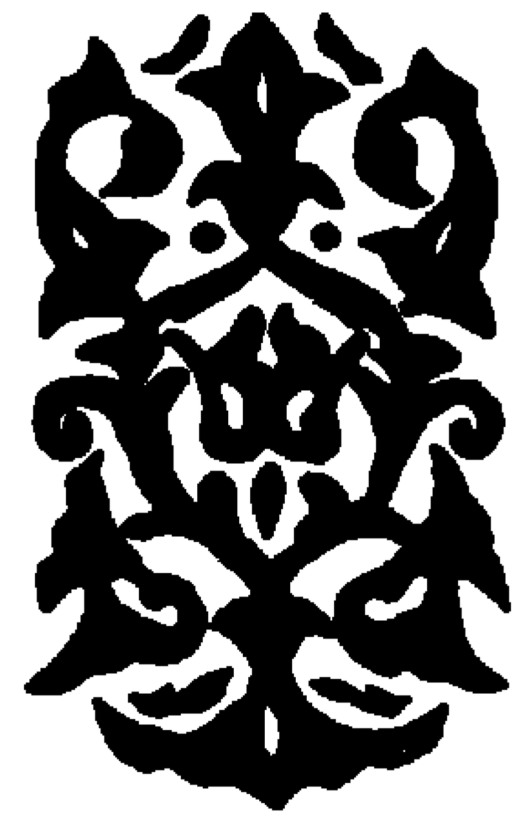
فمـاذا كانت النتيجـة ؟ لقد شغلت نفس زليخـا زوجة العـزيـز بسـوء حـظهـا وندامتها وضياعها وافتضاحها ، فلم يستطع أي عدو أن يُسيء إلى أيـامها كمـا جرى لها . في حين أن ضبط يوسف لنفسه أوصله إلى الشهرة والسمعـة الطيبـة ، وضمن له العزة والسعادة في الدنيا والآخرة(20) .

الهوامش

---

(1) الأصول للكافي : 21/1 .
(2) سفينة البحار : 551/2 . الغدير : 158/7 . شرح ابن أبي الحديد : 17 / 253 .
(3) كشف المحجة : 115 .

(٤) نهج البلاغة ، كلمات قصار ، ٤١٦ فيض الإسلام .
(٥) الآية : ٤١ / النازعات : ٧٩ .
(٦) وسائل الشيعة ، المجلد : ١١ ، الباب الأول في جهاد النفس . حديث / ١ و ٩ .
(*) الوسائل : الباب ١ من أبواب جهاد النفس ح / ٥ .
(٧) بحار الأنوار ، المجلد : ١٥ ، باب جهاد النفس .
(٨) و (٩) المستدرك : ٢/٢٧٠ .
(١٠) نهج البلاغة ، كلمات قصار ، ٢١٠ ، ص ١١٧٤ ، فيض الإسلام .
(١١) نهج البلاغة ، الخطبة ٤٢ ، ص ١١٨ ، فيض الإسلام .
(١٢) المرجع السابق ، صفحة : ٢٨ .
(١٣) بحار الأنوار ، المجلد : ١٥ ، باب جهاد النفس .
(١٤) نهج البلاغة ، الخطبة ١٠١ ، صفحة : ٣٥٢ ، فيض الإسلام .
(١٥) المرجع السابق ، الخطبة ٨٥ ، صفحة ٢٩٩ .
(١٦) سفينة البحار ٢/٧٢٨ .
(١٧) و (١٨) المستدرك : ٢/٢٧٠ .
(١٩) وسائل الشيعة ، المجلد ١١ ، الباب الأول ، الحبر ٨
(٢٠) تفسير نوين (التفسير الحديث) : ٤ .



قاموس علي | ع |
في
نهج البلاغة ذي الفقر

الدكتور اسعد علي

ملاحظات وتحيات في البداية :

١ ـ تحيات للمهتمين بهذا « المجموع النفيس » الذي اختاره الشريف الرضي من كلام أمير المؤمنين علي (ع) : وسمَّاه : نهج البلاغة . . .

٢ ـ هذا الوصف الذي أُضيف إلى التسمية فصار « نهج البلاغة ذا الفِقَر » : تكملةٌ لعمل الشريف الرضي ، اقتضتها حال التعامل العصري مع نصوص علي (ع) في هذا النهج : لتكون عوناً على إيجاد « لغةٍ للجميع » يحتاجها المهندس والطبيب كما يحتاجها المعلم والسياسيّ والواعظ .

٣ ـ كُتبتْ هذه المقدمة في دمشق بتاريخ ١/١٢/١٤٠٤ . . قبل التوجه إلى مكة بِنيَّةِ الحج . . ولذلك مغزاه الحميم . . ورأيتُ قبل نشر « القاموس » : أن أضعَ الفكرة بين أولي الألباب المهتمين . . ليتفضلوا بملاحظاتهم : فيكون الثواب مشتركاً ، إن شاء الله . .

مُقَدِّمَةُ القَامُوسِ

قاموسُ نهج البلاغةِ : آفاقٌ جديدةٌ لممارسَةِ اللغَةِ التي أُنْزِلَ بها قرآنُ اللّهِ ؛ أي وحيُه .

وفي هذه الآفاقِ : ما يتضمَّنُ مَعْنَى التيقُّظِ المُوقِظِ ؛ لأنَّها احتَضَنَتْ مَواقِفَ مِنَ التفكُّرِ ، تُطِلُّ بمَنْ يَقِفُها على عالَمِ المعاني ؛ فإذا اقتفى ما يُكْشَفُ له عايَنَ

سعادَةَ المعنىٰ ، وذاقَ مَذاقاتِ الحَضْرَةِ . . .

نجري بهدوءٍ مَعَ الكلماتِ : كَمَنْ يَبتعِدُ عَنْ فَمِ النَّبْعِ ، مُسَايراً تَدَفُّقَه ؛ فالتدفُّقُ القويُّ : يَصُدُّ عَنِ الشرْبِ في أوَّلِهِ ، ويدعو إليه في المدىَ الجاري ، كذلكَ نحنُ ؛ مَعَ : سعادَةِ المعنَى ، ومَذاقاتِ الحضرةِ في قاموس نهجِ البلاغةِ .

فالقاموسُ : يَعني البحرَ ؛
والنهجُ : يَعني الطريق ؛
والبلاغةُ : تَعني حضورَ المعنَى ، حَيّاً ، في حياةِ كلامنا ؛
وذلكَ : البلاغُ ؛
أو حضورُنا حياةَ المعنى فيمَنْ تمثَّل البلاغَ ؛
وذلكَ : البلوغُ . .
أو حضورُ المعنى فينا ؛
وذلكَ هو التبليغُ . . .
ما زالَ تَدَفُّقُ المنبعِ قويّاً ؛ يدفعُنا عَنْ سِرِّه ؛ ويَجذِبُنا إليه في الوقتِ ذاته ؛
لذلكَ : نتمهَّلُ ، ونتأمَّلُ في ممارساتِ الوصولِ إلى هذا القاموسِ . . .
فكيف تمَّ ذلكَ ؟ !
نُصوصُ نهجِ البلاغةِ :
خُطَبٌ ؛
وكُتُبٌ ؛
وحِكَمٌ ؛
مِنها : الطويلُ ؛ والوسَطُ ؛ والقَصِير ؛ . . .
ولَمْ يَسبُقْ لهذه النصوصِ أنْ قُسِّمَتْ تَقسيماً شامِلاً مَنهجيّاً ؛ مع أنَّها تُشَكِّلُ :
نهجَ البلاغة . .
أعنى أنَّ الشروحَ والدراساتِ السَّابقةَ : تتعامَلُ مَعَ النُّصوصِ النهجيَّةِ تعامُلاً عموميّاً ، لا ضابط له ، ولا تخصيصَ فيه . . .

فكَّرتُ بواقِعِ النهجِ هذا ؛ ورأيتُ أنْ تُوزَّعَ نصوصُه إلىَ فِقَرٍ ؛
وقد نفَّذْتُ هذه الرؤيةَ ، وَفْقَ منهجٍ بلاغيٍّ ، ذوقيٍّ ، جرَّبْتُه مع : طلَّابِ

البلاغةِ ودلائـلِ الإعجازِ ، في جـامعةِ دمشق ؛ ولمستُ جـدوى اختباره مَـعَ أجيالِ الفتيانِ والفتياتِ ؛ لأنَّه يُساعِدُ على رؤيةِ المعنى في أعضـاءِ اللفظ ، أو في الرَّوابط التي تُؤلِّفُ الألفاظَ . .

هذا التقسيم ، أو التوزيعُ ، الذي نُسمِّيه : « تجميلَ المعنى » ، أي التمـاسَهُ في جُمَـلِ اللفظِ : أظهَرَ لنـا حجمَ النَّهجِ العَـدديَّ ؛ وأعطى لنصـوصِـهِ تخصيصـاً رَقَميّاً ، يُحرِّره مِن تغيير الطبعات واختلافِ مواطِنِ النُّصوصِ في صفحاتِها . . .

وَيتَّضِحُ هذا التخصيصُ المحرَّرُ بملاحظةٍ هادئةٍ لمحتوياتِ النصِّ ؛

ففي نهج البلاغة :

أ ـ ٢٣٩ خطبة ؛ تسعٌ وثلاثون ومِئتا خطبة .

ب ـ ٧٩ كتاباً ؛ تسعةٌ وسبعون كتاباً .

جـ ـ ٤٨٠ حكمة ؛ ثمانون وأربعمائة حكمة .

د ـ ٩ غرائب ؛ تسع غرائب .

لكنَّ هـذه النصـوصَ : متفـاوتـةُ الحجم ؛ فقـد تكـونُ الحكمـةُ : جملةً واحـدةً . . . وقد تتجـاوز الخطبـةُ ، أو الرِّسـالةُ ، الألفَ من الجُمَـلِ ؛ كمـا في : خطبةِ الأشباح . . . أو كما في وصيتهِ للحسن ؛ عليهما السلام . . أو كما في عهده لمالك الأشتر . . .

في عملِنـا الجديـد ، الذي سمَّينـاه : التخصيصَ المحـرَّرَ . . . صـار يمكن القول : هذه الفِقرةُ كذا من الخطبةِ كذا ، أو الرسالة كذا ؛ مثلاً : فقـرة ثلاثـون من الخطبة : ٨١ . . . أو من الرسالة أو الوصية : ٣١. . . الخ .

وقد نُحيلُ إلى عنوانِ الخُطبةِ مع رَقمِهـا ؛ إذا رأينا ذلـك كافيـاً ؛ كالقـول : خطبة الأشباح : ٢٣ ؛ أي الفِقرة ٢٣ من الخطبة . . .

هذا الأمر : كانَ ضرورةً أولى لِصناعةِ معجم نهج البلاغة ، أو قاموسه ؛ حتَّى لا يُضيعَ الباحثُ وقتَه في الدورانِ على كلمةٍ في نصٍّ طويلٍ . . .

إنَّ مقياسَ التوزيـعِ : لم يكنْ سوىَ الإصغـاءِ الذوقيِّ إلى حـركةِ المعنىَ في النصِّ . . . وسيلاحظُ الباحثون اختلافاً في حجومِ الفِقَـرِ ؛ فمنها مـا هو في حـدود

الجملة ؛ ومنها ما هـو في حدودِ النصِّ ؛ ووجهُ التوحيدِ في الأمرِ : إبلاغُ المعنىَ حيّاً تامّاً في المظهر الذي سميناه : فِقْرةً ؛

فالوردةُ ، في الطبيعة ، تُقْطَفُ عَنْ شجرتِها ، وتُؤدِّي الرسالة ؛ فإذا أُخِذتْ ورقةٌ منها : كانَ العَملُ تمزيقاً ، أو تنتيفاً . . . وإذَا اقتُلِعَتْ شجرتُها مَعَها : كانَ العمَلُ خروجاً عَنْ غايةِ جنيِ الورد ، أو موسِمِ العِطْرِ من مواسمِهِ . . .

فكُلُّ فِقْرة : وَحْدَةٌ صغرىَ ؛ تُؤدِّي رسالَةَ المعنىَ مُباشرةً ؛ وتدعو إلىَ كلّيّته . . .

إنَّ حشدَ الفِقَرِ المتعَلِّقةَ بمادَّةٍ معيَّنةٍ ، كمادَّةِ « حَجّ » مثلاً : تُظهِرُ آفاقَ الحجِّ ، التي صُوِّرتْ في نصوصِ نهجِ البلاغةِ . . .

لكنَّ هذا الحكمَ الحياديَّ ، أو التقريريَّ ، سبقه التأمُّلُ الطويلُ بالكيفيَّاتِ التي استخدمت بها كلمةُ « الحج » في : الحِكَم ، والكتُبِ ، والخُطَبِ . . .

ورأيتُ الإستفادة مِن تجربةٍ أُخرىَ ، هي ما سميتُه : « لسان القرآن » . . .

هذه الإستفادةُ تعني التأمُّلَ بكلمة « حج » ، كيف استخدمت في سُوَرِ القرآنِ الكريم ، وَفْقَ ترتيبِ النزول . . .

ولتكتملَ رؤيتي لآفاقِ الكلمَةِ : تأملتُها في قاموسِ اللغةِ العامِّ . . . وسميتُ تجربتي تِلكَ : « المُسعِدُ في اللغة » . . . وفيه : مركَّزُ علومِ العربيَّةِ الأساسيَّة « للمَعْجَمَة » ـ أي لصناعَةِ المعجم ـ كعلم الصرفِ ، وعِلمِ المَعاني . . . وفِقه اللُّغةِ . . .

بعد هذه النظراتِ : تأمَّلْتُ اهتماماتِ الفكرِ المعاصِرِ وآفاقَ لغتِه . . . وبلطفِ الصَّنعة كشفتُ ما تُنَبِّهُ إليه المادَّةُ اللغويةُ النهجيَّةُ من آفاقِ هذا الفكر وما تُلَبِّي من حاجاتِهِ . . . وأومأتُ إلى ما تزيدُه من فتوحاتِ البصيرةِ الشاملة على النظرياتِ الجزئية المحدودة . . . تأمَّلْ في المادة الأولىَ « أبَدَ » . . .

على سبيلِ المثال . . أو تأمَّلْ في مادَّةِ « فتن » . . . أو في أيّةِ مادَّةٍ شئتَ من موادِّ « قاموسَ نهج البلاغة » ؛ فإنَّك واجِدٌ آفاقَ الفكرِ الإنسانيِّ في مستوياتِ ما بين : الأبَدِ المطلَقِ والأمَدِ المقيَّدِ . . .

فَتحَ لِيَ هذا العَمَلُ في « قاموسِ نهج البلاغةِ » أبواباً ؛ منها :

أ ـ باب التفسيرَ المحيطِ البسيطِ ؛ ليكونَ : نهجُ البلاغةِ ، بمتناولِ العصرِ وفتيانِهِ وفتياته ، عموماً .

ب ـ باب البلاغة الممارسة ؛ ليكونَ نهجُ البلاغَةِ مُلهماً لِأجيالِ المختصين ؛ ومُعَلِّماً لهمْ كيف يَبلُغون ، وكيف يُبَلِّغون ؛ فالغاية في البلاغَةِ ، هي : الممارسَةُ الحيويَّة . . .

جـ ـ بابُ الحياة ؛ لتكونَ مُمَارسَةُ الكلماتِ تمثُّلاً أخلاقيّاً يُحضِرُ في ممارِسِها ما تصوُّره مِن الحضرات ؛ فيدخُلُ أكرمَ المداخل .

د ـ ثمَّ أطَلَّ بي هذا العَمَلُ علىَ مشارِفِ « موسوعَةٍ عصريَّةٍ لنهج البلاغةِ وشروحه » ؛ حيث يُسْتَدْرَكَ تمام النُّصوصِ . . . وجمعُ المصادِرِ . . . وأنواعُ الشروح . . .

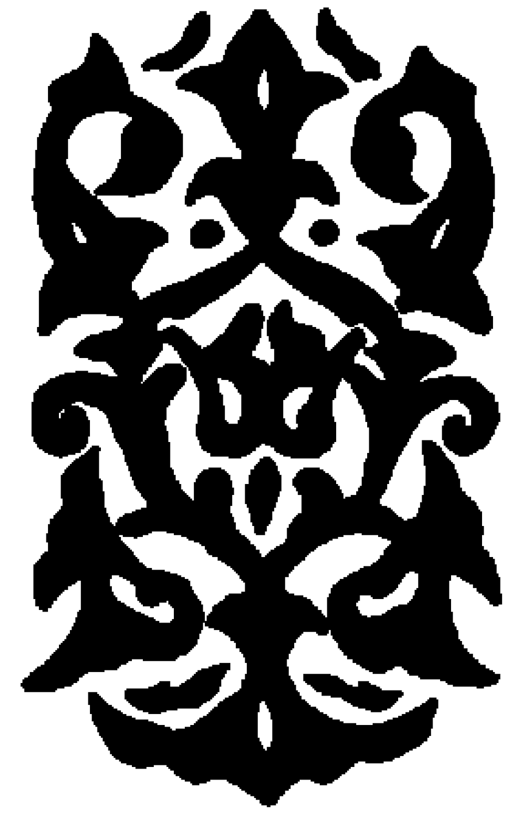
أمَّا كيفَ تمَّ هذا العَملُ . . . ؟ ومتى . . . ؟

فإنَّ الذين أسعدَهم الحظُّ ، كما أسعَدَني ، وشاركوا في عمليتي الترقيمِ والجمع ؛ ترقيمِ الفِقَرِ ؛ وتقطيعها ؛ وجمعِها في موادَّ : يَعرفون طرفاً مِنَ المعاناة . . .

وهؤلاء السُّعداءُ والسعيدات : اختارتهم أذواقُهم مِن أقطارٍ مختلفةٍ . . . ؛ ليكونوا وحدةَ تَعاوُنٍ في عَمَلٍ أرجو أن يكونَ : عَالميَّ النفع ، توحيديَّ التأثير . . . لأهل الذوقِ جميعاً . . .

وهذا بعضُ أجِر العاملين . . .

أسألُ اللهَ بسرِّهِ الأثيرِ في مَنِّه العظيم وإحسانِهِ القديم : أن يُصَليَ علىَ محمد وآله . . . وأن يَرضىَ عن هذا العمل ، ويرعَاه ، وينفعَ به ؛ وأنْ يجعَلَ عبدَه الداعي كما يُحبُّ ويرضىَ .



المفاهيم الحربية في نهج البلاغة

د. حسن عباس نصر الله

الإسلام سلام ومحبّة ، عبادة وعمل ، ينأى عن الحرب والقتل ، ويوغل في التسامح ومعانقة الإنسانية . رسم في دستوره ، القرآن الكريم ، أُطُرَ الدولة الحنون ، تحضن أقطار الدنيا من المشرق إلى المغرب ، تعاليمُها سمحاء تفيض نوراً ، وتثمر خيراً ، يأتيها رزق ربها رغداً ، أرادها صورة منقولة عن جنة الخلد . هذه الدولة الحنون تحدَّتها العوامل الشريرة ، قادها شياطين الإنس لينحرفوا بها عن جادّة الحق ، ويحتاج تقويمها إلى القوَّة ، فتولد الحرب بين ظالمة قاهرة . ودفاعية عادلة ، ذات عزَّة وتمنُّع ، تنافحُ عن العقيدة والإنسان والأوطان . لم يفرض الإسلام درأ الحرب بالحرب ، بل واجهها في كثير من مراحلها بالكلمة المحاورة معتمداً النصيحة والمفاوضة ، وأحياناً يرفع شعار اللاعنف مستخدماً المهاجرة ، والدعاء والتهجد . . . أما إذا شكلت الحرب خطراً على وجود الإسلام فالجهاد إستراتيجية رادعة .

سعى الإسلام بتشريعات إلهية إلى تخليص المجتمعات من المفاسد والحروب . هدف إلى إماتة بذور الشر قبل أن تولد ، فحرَّمها ونهى عنها وأقام عوائق أخلاقية تحدّ من نموِّها ، ووضع لها عقابين : عذاباً أليماً في الآخرة لمن آمن بالجنة والنار . ومعاقبة مادِّية ومعنويّة في الدنيا . معنوية تنبع من إحساس الضمير بالإثم ، فينأى الإنسان عن « الذنب ـ الإجرام » . وإلا فالعقاب المادّي : النفس بالنفس والعين بالعين ، وقطع اليد في السرقة ، والجَلْد والتعزير والقتل للمفسدين في الأرض ، والجهاد لإرهاب العدو . . . هذه التشريعات السماويّة

تخنق المفاسد ، وتسكت أصوات الشر ، وتميت النزعات التوسعية لـدى الحكام . حـرَّم الإسـلام كـل مـا يثيـر الحـروب ، نهى عن المـرور في أرض الآخـرين بـلا إستئـذان . وشمل التحـريم الأفراد والجيـوش ، هذا المبـدأ يشرع منتهى غـايـات الإنسانية ، وينقلها نحو التكامل في التعايش والتحاب ، والتآلف . فالمـرء إذا منع نفسـه عن دوس حبات التـراب في حقول الآخـرين بـلا إستئـذان ، خلق مجتمعاً مقارباً لمجتمع الجنّة المـوعودة وهـو المجتمع العـابد في الأرض ، وحقق حيـاة لا تعرف الظلم والإستبداد ، والغشّ والخداع والحروب . . .

الإسلام ينهي الأفراد والجيوش عن إجتياز أراضي الـدول الأخرى ، إلاَّ عنـد الضـرورة للدفـاع عن النفس والـدين . في حين بـادرت القـوى الإستعمـاريـة إلى دخـول المـدن والقـرى والمنـازل على جثث المستضعفين من الأطفـال والنسـاء والـرجال ، هـادفة إلى الإستعبـاد والسلب ، وهي ترفـع زوراً شعار الإنسـانية . إن المجتمـع الإسـلامي الحنـون لم يتحقق بعـد على الأرض . سعى إليـه النبي محمـد (ص) . لكن بعض أتباعـه ومعاونيـه لم يفقهوا تعـاليمه السـاميـة ، وطغى عليهم مـوروث الجاهليـة ، فأخـطأوا التصرف أحيـانـاً حتى تبـرأ النبي (ص) من تصرفات بعض قـواده[1] . ويظهـر أن دولة الإسـلام المثاليَّـة ستقوم مـرَّة واحدة في آخر الزمان مع قائم آل محمد (عج) عندمـا يملأ الأرض قسـطاً وعدلاً كمـا ملئت ظلماً وجوراً .

تقرير الحرب في نهج البلاغة

قـال الإمام علي (ع) : « إن الحـرب شرهـا ذريع ، وطعمهـا فـظيـع »[2] . « الحـربُ دماء ودمـار ، عـدوَّة الحيـاة ، فـرضهـا . . الإنسـان ـ الـوحش على . . الإنسـان ـ الأخـلاق » . إن سكت المـظلوم ، أريقت دمـاؤه وإن قـاوم أراق الدمـاء . وبما أن الدماء الطاهرة يجب أن تصان فلا بدَّ من مواجهة المعتدي ، فتقع الحـرب هادفة إلى إبادة الظالم ، فيعيش المـظلوم ، لذلـك قال الإمـام علي (ع) : « ربَّ حـرب أعود من سلم »[3] لأنهـا تردع الفسـاد وتقلع بذور الشـر وتحمي الحيـاة من الضيـاع . في الكون خـطان : الخير والشـر . الأول يهدف إلى السعـادة والسـلام والعـدل والحريَّـة والمساواة والمحبَّـة . . . أما الثـاني فيهدف إلى الشقـاء والحرب

والظلم والإستعباد والطبقية والبغض . . . وليس من طبع الخير أن يثير الحروب ، إنما تفرض عليه دفاعاً عن الوجود الإنساني . في هذه المواقف « الحرب أعود من السلم » . ونهى الإمام عن مثيرات الحروب الخلف واللجاج قال : « الخُلف مثار الحروب » . وفي موضع آخر قال : « اللجاج مثار الحروب »(٤) فالإمام تحلّى بأخلاق الإسلام واشتهر بالزهد فكان صواماً قوّاماً ، بكّاءاً من خشية الله . لكن زهده لم يمنعه من الدفاع عن الدين الجديد ، وقد فَقِهَ تشريعاته الحربيَّة . وخاض معاركه الخالدة : بدراً وأحداً والخندق وخيبر . . . وكان بطل هذه الحروب صنع النصر بذي فقاره . إن نتائج معركة بدر تؤكد هذه الحقيقة . عقد إبن هشام في « سيرة النبي » فصلاً ذكر فيه قتلى بدر من المشركين مع تسمية قاتليهم(٥) . نستخلص منه أن الإمام علياً قتل بمفرده أو بالمشاركة ، اثنين وعشرين رجلاً من أصل خمسين مشركاً صرعوا يوم بدر . ويرتفع هذا العدد إذا إعتبرنا عدد القتلى سبعين مشركاً . ويمكننا أن نرسم جدول ابن هشام كما يلي :

١ـ قتلى بدر من بني عبد شمس بن عبد مناف وحلفائهم	١٢ قتيلاً	بمشاركة الإمام ٦ قتلى
٢ـ قتلى بدر من بني نوفل بن عبد مناف	٢	١
٣ـ قتلى بدر من بني أسد بن عبد العُزَّى	٥	٣
٤ـ قتلى بدر من بني عبد الدار بن قصي	٢	١
٥ـ قتلى بدر من بني تيم بن مرَّة	٢	١
٦ـ قتلى بدر من بني مخزوم بن يقظة	١٧	٦
٧ـ قتلى بدر من بني سهم بن عمرو	٥	٢
٨ـ قتلى بدر من بني جُمح بن عمرو	٣	١
٩ـ قتلى بدر من بني عامر بن لؤي •	٢	١
المجموع	٥٠	٢٢

لا تعني المشاركة أن الإمام علياً كان يحتاج إلى مساندة بل كان يبادر إلى إنقاذ المؤمنين الذين تفوَّق عليهم أخصامهم . وبعد التأمل في إمدادات الملائكة ومشاركتهم في بدر ، ينكشف دور الإمام الريادي والمنفرد ، مما أولد في نفوس القبائل العربية أحقاداً ضد الإمام حيث لم تنج قبيلة من سيفه . وتوارث العرب

أحقادهم ، وفجّروها بعد وفاة النبي . وما إن تولى الإمام الخلافة سنة ٣٥هـ حتى خرجت عليه جماعات إسلامية أحلّت قتاله ، فحاورهم وناظرهم وعرض عليهم السّلام . لكنّهم أصروا على عنادهم فردَّ كيدهم بالسيف . وثارت الشبهات بين مؤيد ومعارض حتى سأله أخوه عقيل بن أبي طالب عن رأيه في قتال المحلّين فأجاب : « وأما ما سألت عنه من رأيي في القتال ، فإن رأيي قتال المحلّين ، حتى ألقى الله ، لا يزيدُني كثرة الناس حولي عزَّة ، ولا تفرّقهم عني وحشة . . . »[٦] لأن الذين يقاتلون إمامهم وينكثون بيعته يعملون على قتل الإسلام وتمزيق وحدة الأمّة ، لذلك رفض الإمام أن تقف الحرب قبل حسم الموقف ، وأصدر حكمه : « حتى ألقى الله » .

إذا تتبعنا أقواله في نهج البلاغة بانت لنا الفئات الباغية التي حاربها ورد أذاها عن الإسلام . لقد أجاز قتال : الكافرين والمشركين ، والمرتدين والخارجين والمارقين ، والناكثين ، والمحلّين ، والمفتونين ، والمخالفين للحق والخابطين في الغي . . .

قال في حديثه عن قريش : « ما لي ولقريش ، والله لقد قاتلتهم كافرين ولأقاتلنّهم مفتونين ، وإني لصاحبهم بالأمس ؛ كما أنا صاحبهم اليوم ! »[٧] . إن قريشاً صاحبة الإمتيازات أبت أن تعترف بالمساواة الإسلامية ، فحاربت النبي وأخرجته من مكة ، وعذّبت أنصاره فتصدى لهم الإمام علي بسيفه وقاتلهم كافرين ، وصرع أبطالهم ، فأضمروا له أحقاداً وضغائن تكشفت بعد موت الرسول ، فقاتلهم مفتونين .

إن تقرير الحرب عند الإمام علي لا يأتي طمعاً في التسلط ، والتأمر بل دفاع عن الدين والحق . « لأنقبنَّ الباطل حتى يخرج الحقّ من جنبه »[٨] . لجأ إلى محاربة قومه الذين ضلّوا الطريق ، وإنحرفوا عن الإسلام ، قاتلهم متجرداً من نزعاته الذاتية . « ولعمري ما عليّ من قتال من خالف الحق ، وخابط الغيَّ من إدهان ولا إيهان »[٩] .

الإمام صلب العقيدة تراه زاهداً متعبداً بكاءً من خشية الله ، لا يغضب نملة جلب شعيرة . لكنه ثائر شجاع بطل عندما يرتبط الأمر بالإسلام والحق ، لا يسعى

إلى قتل البشر بل إلى هدايتهم .

أخلاق الحرب في نهج البلاغة

وضّاءةٌ ، واضحة ، تؤلف شرعة إنسانية بنودها العدل والرحمة والاشفاق ، يغمرها العمل الصادق . مع الخطوة الأولى يرتفع الدعاء : « اللهمَّ اليكَ نُقِلت الأقدام ، وأتعبت الابدان ، وأفضيت القلوب ، ورفعت الأيدي ، وشخصت الأبصار . . . »(١٠) .

ولما عزم على لقاء القوم بصفيّن قال : « اللهمَّ رب السقف المرفوع إن أظهرتنا على عدوّنا فجنّبنا البغي ، وسدّدنا للحق ، وإن أظهرتهم علينا ، فأرزقنا الشهادة ، وأعصمنا من الفتنة . . . » وله أيضاً عند لقاء العدو : « اللهمَّ أنت عصمتي وناصري ، ومانعي اللهمَّ بك أصول وبك أقاتل »(١١) . الدعاء الحربي عند الإمام إستعانة بالخالق ،لا حبّاً بالنصر بقدر ما هو طلبُ للهداية تجنباً للبغي وسداداً في طريق الحق ، وتقبلاً للعمل الجهادي .

إلتزم الإمام بالمباديء الإسلامية ، ولو أدّى به ذلك الإلتزام إلى خسارة المعركة . إن إنتصار المباديء أهم من النصر المادي ، فأنتصار العسكر آني وزائل إذا أخلا من العقيدة الإنسانية أو الدينية . إن الفوز بالولاية أو الحكم هو : « متاع أيّام قلائل يزول منها ما كان كما يزول السراب أو كما ينقشع السحاب »(١٢) . في حين تؤلف المباديء دستوراً حياً تتوالد بذوره جيلاً بعد جيل . إن كربلاء ، غدت أسطورة تجسّد ثورة الحق المطلق عبر التاريخ مع أن الإمام الحسين (ع) لم ينتصر عسكرياً .

لقد رسم الإمام علي في نهجه المباديء الإسلامية للحرب ، فهو لا يبغي النصر بالوسائل الملتوية ، كان يرفض الأساليب الرخيصة (الماكيافليّة) وظلَّ في تعاطيه مع الحرب بطلاً يعطف ويشفق ، ويتصرف بوحي الأيمان والعدالة ، يمنح خصمه فرصة للتوبة ومعاودة النفس .

إن تجربته يوم صفين عندما أباح الماء لجيش العدو ، ظلّت تجربة متفردة في التاريخ . لقد سبق معاوية بجيشه إلى الماء وأقام حصاراً حوله ، ومنع جند

الإمام منه . وقال سأدعكم تموتون عطشاً ، فأنبرى مالك الاشتَر مع أربعة آلاف فارس ، وزحزح الشاميين عن المشرعة وإستولى عليها . لكن الإمام لم يبادل القوم سيئة بسيئة ، بل جمع رجاله وقال لهم إشربوا ودعوا القوم يشربون .

قال جورج جرداق : « أما في ساحة القتال حيث يتجالد إخوان الحرب بالسيوف ، ويتداعسون بالرماح ، وحيث يكرون ويفرّون ولا نجاة لبعض إلاّ بفناء بعض فإن « العفو زكاة الظفر » كما يقول إبن أبي طالب . وهو لا يريدك إلاّ من أهل العفو مهما كان من أمر أعدائك ومقاتليك : « خذ على عدوِّك بالفضل فإنه أحلى الظفرين » و« إذا قدرت على عدوّك فاجعل العفو عنه شكراً للقدرة عليه » . وقد عمل هو نفسه بهذا النظر طوال أيامه . فغداة موقعة الجمل عفا عن كل من حمل عليه سلاحاً وأراد قتله . وفي أيام صفّين عفا عمّن أرادوا له أن يموت عطشاً فأحياهم بالماء وهم عدوّه .وعفا كذلك عن خصمه اللدود عمرو بن العاص وقد أصبح تحت سيفه . وساعة ضربه إبن ملجم الضربة القاضية طلب إلى بنيه أن يعفوا عن قاتله . كلّ ذلك تبريراً لقوله في صفة الإنسان الكريم ؛ الذي « يعفو ويعطي من حرمه ويصل من قطعه »[١٣] .

بدء المعركة

بعد الإعداد للحرب المفروضة ، ومظاهرة المسير إلى ساحة القتال لإرهاب العدو، نهى الإمام عن بدئها .وكان يترك مباشرتها للخصم حتى يبوء بإثمها . قال لعساكره قبل لقاء العدو بصفين : « لا تقاتلوهم حتى يبدؤكم ؛ فإنكم ـ بحمد الله ـ على حُجَّة ، وترككم إياهم حتى يبدؤكم حجة أخرى لكم عليهم . . . »[١٤] هذه الخاصَّة نثرها الإمام في مواعظه وإرشاداته الحربية ، قال لإبنه الحسن « لا تدعونَّ إلى مبارزة فإن دعيت إليها فأجب ، فإنّ الداعي إليها باغٍ ، والباغي مصروع »[١٥] وقال لمعقل بن قيس الرياحي حين أنفذه إلى الشام « إتق الله الذي لا بدَّ لك من لقائه ، ولا منتهى لك دونه ، ولا تقاتلنَّ إلاّ مَنْ قاتلك . . . ولا تدن من القوم دُنوَّ من يريد أن ينشب الحرب . ولا تباعد منهم تباعد من يهاب البأس . . . ولا يحملنّكم شنآنهم على قتالهم قبل دعائهم والإعذار إليهم »[١٦] لو إلتزم كل فريق بأقوال الإمام لما وقعت حرب بين البشر . إذ كيف تقع ، ولم تبدأ ؟ .

معاملة الجرحى والأسرى

كان الإمام علي (ع) يردد على مسامع قواده وجنده قبل كل معركة : « لا تجهزوا على جريح ولا تتبعوا فاراً ولا تقتلوا أسيراً » وأوصى عسكره قبل لقاء العدو بصفين : « لا تقاتلوهم حتى يبدؤكم . . . فإذا كانت الهزيمة ، بإذن الله ، فلا تقتلوا مدبراً ، ولا تصيبوا معوراً ، ولا تجهزوا على جريح ، ولا تهيجوا النساء بأذى وإن شتمن أعراضكم ، وسببن أمراءكم . . . »(١٧) .

هذه التشريعات الإسلامية ، تميزت بالفرادة ، وخالفت ما تعارف عليه العالم القديم ، فالحضارة اليونانية : إعتبرت الأسير عبداً وأقرَّت بيعه وقتله . كلمات الإمام تحولت فيما بعد إلى مبادىء استلهمها العالم المعاصر ، وإعتمدتها الدول في دساتيرها العامة ، مفاخرة بنصوصها ومضامينها قولاً لا عملاً ، لأن الدول الإستعمارية تستخدم أخس الطرق لبلوغ أهدافها . تمارس الغدر ، وتقتل الأسرى والجرحى وتستخرج الفارّ من مأواه وقد إعتزل الحرب ، وتأخذ الأب بجرم الإبن على سنّة العصابات الهمجية . إن الدول « المتحضرة » تلجأ إلى الإبادة الكليّة ، تقتل الأطفال والنساء والأبرياء . ولا تخجل من رفع شعارات الإنسانية ، وتأسرها ضمن إطار مزخرف من ألفاظ جوفاء تتلاشى مع الصدى . في حين ختم الإمام حياته مجسداً وصاياه عملاً فذاً مازال نموذجاً إنسانياً رائعاً . عندما أوصى بأسير إغتال الإمامة في محرابها .قال لولديه الحسن والحسين (ع) عندما ضربه إبن ملجم : « أحبسوا هذا الأسير ، وأطعموه ، وأسقوه وأحسنوا إساره »(١٨) .

كراهية الغدر

رفض الإمام علي الغدر في الحرب ، وركّز على الجهاد والمواجهة ، فغاية الجهاد رضى الله ، والعاقبة الحسنة ، والحرب في نهج البلاغة شجاعة وإقدام وممارسة وعلم وأخلاق لا غدر ولا خيانة « والله ما معاوية بأدهى منّي ، ولكنه يغدر ويفجر ، ولولا كراهية الغدر لكنت من أدهى الناس ، ولكن كل غدرة فجرة ، ولكل فجرة كفرة ، ولكل غادر لواء يعرف به يوم القيامة ، والله ما أستغفل بالمكيدة ولا استغمز بالشديدة »(١٩) الدهاء المقرون بالغدر والخيانة مرفوض في الإسلام ، لأن الدين يهدف إلى العزة في الدنيا ، والمغفرة في الآخرة .

النهي عن سب العدو

سمع الإمام بعض أصحابه يسبّون أهل الشام فخاطبهم قائلاً « إني أكره لكم إن تكونوا سبّابين . ولكنكم لو وصفتم أعمالهم وذكرتم حالهم ، كان أصوب في القول ، وأبلغ في العذر ، وقلتم مكان سبِّكم إياهم : اللهمَّ إحقن دماءنا ودماؤهم ، وأصلح ذات بيننا وبينهم ، وأهدهم من ضلالتهم . . . »(٢٠) .

فالشتائم كالوقود تلقى في النار ، تزيد أوارها حتى تلتهم الحياة أرضاً وبشراً . ويظهر الإمام خبيراً بشؤون الإجتماع السياسي فيوجه أتباعه إلى وصف أعمال الأعداء وكشفهم . لأن الأعمال السيئة تخزي أصحابها ، وتعريهم أمام التاريخ ، فيسقطون من مجتمع الإنسانية .

ويضنُّ الإمام بدماء الإنسان ، هادفاً إلى إصلاح ذات البين ، وهداية البشرحتى يخرجوا من الضلالة إلى الهدى . فالإسلام أتى رحمة للعالمين ، يخرجهم من الظلمات إلى النور .

هداية الأعداء

إنطلاقاً من أخلاق الإسلام ، إلتزم الإمام علي بتوجيه النصيحة للأعداء حتى يردَّهم إلى رحاب الدين . أخذ توجيهات رسول الله وأدخلها في تعاليمه الحربيَّة . فأتت أقوالهما متشابهة . قال النبي محمد (ص) : « تألَّفوا الناس وتأنّوهم ولا تُغيروا عليهم حتى تدعوهم ، فما على الأرض من أهل بيت مدر ولا وبر إلاَّ تأتوني بهم مسلمين ، أحبّ إلي من أن تأتوني بنسائهم وأولادهم وتقتلوا رجالهم »(٢١) . لذلك خاطب الإمام علي أتباعه « ولكنكم لو قلتم اللهم احقن دماءَنا ودماءهم وأصلح ذات بيننا وبينهم وأهدهم عن ضلالتهم » . لقد أحبَّ الخير للناس حبه لنفسه ، وهب حياته للإسلام ، وجاهد لنشره ، وتفانى في هداية الناس إستجابة لقول الرسول الكريم « يا علي لئن يهدين الله بك رجلاً خير لك مما تطلع عليه الشمس» . دأب على هداية الناس ، في المواقف الحرجة وتحت الأسنة ، كان يدعو أخصامه إلى الإسلام ويأنف من قتلهم كان يتمنى لو إهتدوا إشفاقاً عليهم . لأن قتلهم على يد الإمام يذهب بهم إلى النار ، فيخسرون الحياة الدنيا والآخرة .

أكد فكرته في مناسبات مختلفة « والله ما دفعت الحرب يوماً إلا وأنا أطمع أن تلحق بي طائفة ، فتهتدي بي ، وتعشوا إلى ضوئي وذلك أحب إليَّ من أن أقتلها على ضلالها »(٢) . أية إنسانية تتضوع من هذه العبارات ، إنسانية تحب الخير للأعداء ، وتضن بدمائهم ، وترأف بهم أن يموتوا على ضلالتهم . لذلك لجأ إلى الوسائل السلمية والمفاوضات ،وبعث الرسل حقناً لدماء المسلمين وأبى الإعداد الحرب إبان تبادل الرسل لرأب الصدع ، وإقامة الحجة والجنوح للسلم .

إستمرارية الحرب وطولها

قد تطول الحرب ؛ فتكثر القتلى ، ويعم الخراب وتثار الشبهات . . . فيبادر العدو إلى طلب الصلح تجنباً للهزيمة وتربصاً للفرص السانحة ،واستعداداً لجولة جديدة . . . لم يرضخ الإمام علي لمزاعم معاوية بل أجاب : « وأما قولك إن الحرب قد أكلت العرب إلّا حشاشات أنفسٍ بقيت ، ألا ومن أكله الحق فإلى الجنّة ، ومن أكله الباطل فإلى النار »(٢٣) . هذه الأدعاءات والمزاعم يرددها المضللون اليوم ضد الجمهورية الإسلامية ، وينالون من إستمرارية الحرب ، ويتباكون على كثرة القتلى . وجواب الإمام علي (ع) واضح : « من أكله الحق فإلى الجنّة » والجنّة غاية الإنسان في حياتيه : الدنيا والآخرة .

الفنون الحربية

رحلة الإمام مع الحرب طويلة ، جازت الأربعين عاماً خبر فيها أساليب القتال ، وفنون النزال . هذه الخبرة ألقاها دروساً على أصحابه في مناسبات عدَّة . وقد دافع عنها لما نالت منها قريش بقولها « إن ابن أبي طالب رجل شجاع ، ولكن لا علم له بالحرب » أجابهم « لِلهِ أبوهم ! وهل أحد أشد لها مراساً ، وأقدم فيها مقاماً مني ، نهضت فيها وما بلغت العشرين ، وها أنذا ذرَّفت على الستين ولكن لا رأي لمن لا يطاع » . الحرب شجاعة وممارسة وخبرة وثبات وجنود مطيعون ، ما برز بطل أسكت المسلمين ، إلا وبرز له علي وقتله .

عوامل الثبات في المعركة

بثها الإمام في خطبه دروساً تعلم الفرسان الفنون القتالية ، والأخلاق

المثالية ، والشجاعة المؤمنة . . . طلباً للنصر .

١ـ استخدام الطلائع والعيون « واعلموا أن مقدمة القوم عيونهم ، وعيون المقدمة طلائعهم »(٢٤) .

٢ـ الرأي قبل الشجاعة : الحرب رأي ثم شجاعة « رأي الشيخ أحب إليَّ من جلد الغلام » قاصداً أن الرأي في الحرب أشد فعلاً من الشجاعة والأقدام(٢٥) .

٣ ـ الخفة في النفر : أي سرعة الإستعداد والزحف .إستجابة لقوله تعالى : ﴿ انفروا خفافاً وثقالاً وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله ﴾(٢٦) . قال الإمام علي : انفروا ـ رحمكم الله ـ إلى قتال عدوكم ، ولا تثاقلوا إلى الأرض ، فتقرّوا بالخسف ، وتبوؤا بالذل ، ويكون نصيبكم الأخس ، وإن أخا الحرب الأرق ، ومن نام لم ينم عنه .

٤ ـ الصف المرصوص : ﴿ إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفاً كانهم بنيان مرصوص ﴾(٢٧) . قال الإمام بعد تلاوة الأية فسوّوا صفوفكم كالبنيان المرصوص .

٥ ـ المبادرة إلى مواجهة العدو : « اغزوهم قبل أن يغزوكم ، فوالله ما غزي قوم قط في عقر دارهم إلاَّ ذلوا »(٢٨) الفريق الذي تدور المعركة على أرضه يكون ذليلاً ولو إنتصر ؛ لأن دمار الحرب يلحق بأرضه وممتلكاته .

٦ ـ تنظيم المقاتلين : « قدموا الدارع وأخرّوا الحاسر » . لهدف صيانة الرجال وتحقيق النصر بأقل ما يمكن من الخسائر البشرية .

٧ ـ العض على الناجذ : إذا عض المقاتل على أسنانه ، إشتدت اعصابه ، وتجاوز موقف الخوف ، ونبت الضربة عن رأسه « وعضوا على الأضراس فإنه أنبى للسيوف عن الهام »(٢٩) .

٨ ـ الإستبسال : أي التفاني في سبيل الله : « أعر الله جمجمتك » ، « طيبوا عن انفسكم نفساً » ، وإمشوا إلى الموت مشياً سجحاً » ، « الجنة تحت أطراف العوالي »(٣٠) التفاني وبذل النفس والأستبسال أمور تحقق النصر .

٩ ـ الثبات في مواجهة الخصم : « تِدْ في الأرض قدمك » وأحياناً « فصمداً صمداً . . . »(٣١) .

١٠ ـ مراقبة حركة الأعداء للتعرف على سير المعركة : « إرم ببصرك أقصى القوم » وهذا يعني النظرة السريعة يتبعها حسر البصر .

١١ ـ طرد الرعب وتحاشي أسبابه « غض بصرك » أي غض النظر عما يخيفك من الأعداء حتى لا يهولنك منهم هائل . وفي موضع آخر : « غضوا الأبصار فإنه أربط للجأش ، وأسكن للقلوب »(٣٢) .

١٢ ـ استيفاء آلة الحرب : « وأكملوا اللأمة »(٣٣) .

١٣ ـ تجريب السلاح قبل أستعماله « قلقلوا السيوف في أغمادها »(٣٤) .

١٤ ـ الأقتحام : « صلوا السيوف بالخطى ، عاودوا الكر ، وإستحيوا من الفر ، فالنجاة للمقتحم والهلكة للمتلوم » .

١٥ ـ مهاجمة مقر القيادة : أشار في مهاجمة قائد جيوش الأعداء ، وتقويض مقره ، لأنه مصدر الأوامر . فإذا قضي على الرأس إنهزم الجيش(٣٥) .

١٦ ـ بث الروح الجهادية : الجهاد باب من ابواب الجنة ، وطريق النصر .

١٧ ـ قسمات الوجه : إن قسمات الوجه تؤثر في المعركة على الخصم المواجه . إذا إرتسمت علامات الخوف والهلع على وجه الجندي ، يتقوى عليه العدو ، ويهاجمه بإطمئنان ويتغلب عليه .

١٨ ـ الصمت : « أميتوا الأصوات فإنه أطرد للفشل » .

١٩ ـ حماية الراية أو العلم « ورايتكم فلا تميلوها ، ولا تخلّوها ، ولا تجعلوها إلا بأيدي شجعانكم » .

٢٠ ـ طاعة الجنود للقواد .

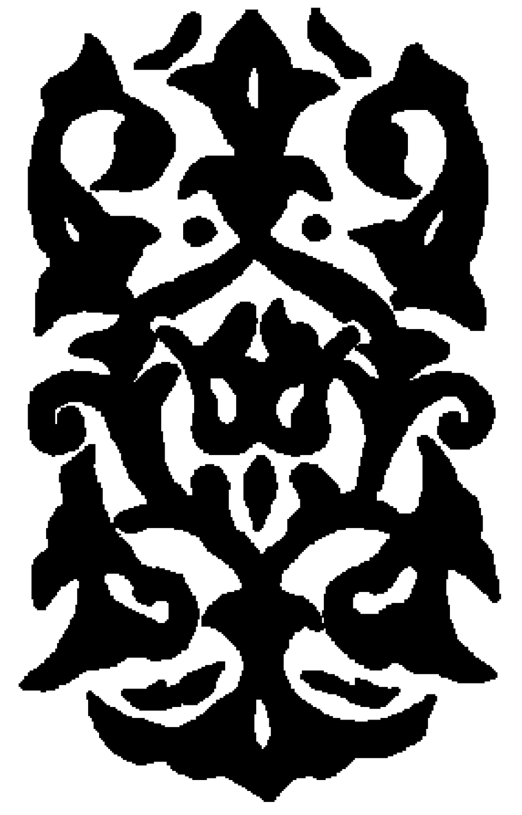
هذه المباديء التي تزين نهج البلاغة إستلهمها مشرعوا القوانين الحربية . وجافوا الحقيقة عندما إختلسوها وإدعوها لأنفسهم .

الهوامش

(١) سيرة ابن هشام ٤/٥٤ ـ ٥٥ .

(٢) نهج البلاغة : ٣/١٨٦ .

(٣) غرر الكلام : ٢٧ .
(٤) غرر الكلام : ٣٠ .
(٥) سيرة ابن هشام : ٢/٣٥٥ .
(٦) نهج البلاغة : ٣/٦٩ .
(٧) نهج البلاغة : ١/٧٨ .
(٨) نهج البلاغة : ١/٧٧ .
(٩) نهج البلاغة : ١/٥٨ .
(١٠) شرح النهج : ٥/١٧٦ .
(١١) ميزان الحكمة : ٢/٣٢٥ .
(١٢) نهج البلاغة : ٣/١٣١ .
(١٣) جورج جرداق : الإمام علي صوت العدالة الإنسانية ، بين علي والثورة الفرنسية : ٤٤٠ .
(١٤) نهج البلاغة : ٣/١٦ .
(١٥) غرر الكلام : ٦٠ .
(١٦) نهج البلاغة : ٣/١٥ .
(١٧) نهج البلاغة : ٣/١٦ .
(١٨) مستدرك : ٢/٢٥٧ ، ميزان الحكمة : ١/٩٩ .
(١٩) نهج البلاغة : ٢/٢٠٦ .
(٢٠) نهج البلاغة : ٢/٢١١ .
(٢١) كنز العمال ؛ ميزان الحكمة : ٢/٣٢٤ .
(٢٢) نهج البلاغة : ١/١٠٠ .
(٢٣) نهج البلاغة : ٣/١٩ .
(٢٤) نهج البلاغة : ٣/١٤ .
(٢٥) نهج البلاغة : ٣/١٦٩ .
(٢٦) سورة التوبة : ٤١ .
(٢٧) الصف آية ٤ .
(٢٨) نهج البلاغة : ١/٧٢ .
(٢٩) نهج البلاغة : ١/٣٩ و١١٠ و٢/٥ .
(٣٠) نهج البلاغة : ١/١١١ ، ٢/٦ .
(٣١) نهج البلاغة : ١/٣٩ ؛ ١/١١١ .
(٣٢) نهج البلاغة : ٢/٥ .
(٣٣) نهج البلاغة : ١/١١٠ .
(٣٤) نهج البلاغة : ١/١١٠ .
(٣٥) نهج البلاغة : ١/١١١ .



علم الجمال الاسلامي بحث في المنطلقات

عبد الفتاح قلعه جي

تشكل نظرية الإسلام في الجماليات بجوانبها الثلاثة : الجمالي التفكري ، والجمالي الإيماني ، والجمالي الفني ركناً أساسياً في بناء كلّي متكامل للمعرفة ، وتقوم على جملة ركائز وأفكار منها ما هو جديد ومنها ما جرى تطويره بما يتسق والعلاقة الجديدة بين الإنسان والسماء ، والإنسان والأرض ، أو بين الإنسان والعالم : الروحي والمادي ، وبين الإنسان ونفسه أيضاً .

الجماليات الإسلامية هي نتاج الوعي الجديد بعد أن استكملت البشرية رحلتها الطويلة من المجسَّد إلى المجرد .

والكتابة في الجماليات الإسلامية تحتاج إلى استقراء شامل وعميق لحضارة رائعة امتدت أربعة عشر قرناً وما تزال ، ابتدأت بالنص القرآني وانتهت إلى ابداعات متنوعة في الفنون والآداب .

لقد كان التطور الذي أحدثه الإسلام في حياة الناس وأفكارهم جذرياً ، والمعجزة القرآنية الرائعة لم تضع البشرية أمام موضوع كبير ، وتصور جديد ، وطرائق موضوعية في التفكير فحسب ، وإنما وضعتهم أيضاً أمام وعي جمالي جديد يجد تجلياته في الفكر واللغة والسلوك والفن والعمارة .

منطلقات الوعي الجمالي

يستند الوعي الجمالي الإسلامي إلى ثلاث منطلقات هي : التوحيد والوحدة والحركة .

منطلق التوحيد

وحدانية الله هي غاية الفلسفة الإسلامية التوحيدية ، يلخصها القسم الأول من الشهادتين « أشهد أن لا إله إلا الله » .

التوازن والإنسجام والتناسب بين السماوي والأرضي في لفظ الشهادتين يستند إليها الإحساس الجمالي . وأما القسم الثاني من الشهادتين « وأشهد أن محمداً رسول الله » فهو يحمل استمرار السماوي في الأرضي ، ويجعل العلاقة الجمالية نابعة من كونها فكرية وواقعية معاً .

يردك الجمال في الطبيعة إلى الكلِّي المطلق الجمال ، ويردك الكلي المطلق الجمال إلى إدراك تجلياته في الطبيعة . والإرتداد في الحالتين يكون عبر عملية توحيدية تؤكد وحدة الفكر ووحدة الجمال .

انتهى التعدد والتناقض بانتهاء عهد الآلهة المتعددة ، وحل محله التنوع والتوزيع الهارموني الذي تندمج فيه المتعددات في كلي واحد يفيض جماله الكلي على الخلق . مفهوم الجمال في الفن الإسلامي لا يخرج عن إطار هذه العلاقة ، وما فيه من غنى وتنوع هو تجليات يفيض بها العقل الإنساني الذي هو فيض جمالي عن الحق كليّ الجمال .

والوصول من الجمال المحسوس الجزئي إلى الكلي المجرد عبر فكرة التوحيد قارة في وجدان الشعب وتظهر في موروثات القول ، فالجمال ليس إحساساً باللذة الحسية الأرضية فحسب وإنما هو إحساس صاعد نحو الأعلى ، فعندما يشاهد المرء وجهاً جميلاً أو زهرة بديعة اللون والرائحة أو يسمع خرير المياه يقول : له وجه يوحد الله ، أو هذه زهرة رائحتها تسبح الخالق .

انقطاع هذه الصلة وهذه الحركة الإرتقائية ، والإقتصار في المفهوم الجمالي على اللذة الحسية يؤدي إلى انعدام التوازن والإنسجام وينتهي إلى الخطيئة أو القبح ، كما في قصة امرأة العزيز مع يوسف النبي (ع) .

وعناصر الجمال وعلاقاته في الكون والأشياء هي نظم سيمولوجية تشير إلى مبدع الجمال نفسه ، فليس هنالك جمال قائم بذاته معزول عن دلالته أو مفصول

عن اتجاه الإشاري وَنَسقه ، كل الجمالات في الكون قائمة بغيرها في إطار المفهوم الإسلامي للوجود ، ومن الحق ، واجب الوجود بنفسه ، كلي الجمال والقدرة ، المثل الأعلى ، ينطلق الخلق واجب الوجود بغيره أي بالله ، ومن الخلق تنطلق الممكنات في الفنون والصنائع .

﴿ ولله المثل الأعلى ﴾[١] .

﴿ خلق السموات والأرض بالحق ﴾[٢] .

﴿ هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه ﴾[٣] .

من الحق ، المثل الأعلى ، الكلي الجمال لا يصدر إلا كل ما هو حق وجميل ، وكمال الصفات الجمالية التي تدل عليها أسماؤه الحسنى تعالى : الرحمن ، الرحيم ، اللطيف ، البديع ، الخبير ، الرؤوف ، المصور ، الجليل ، الكريم ، الحق ، الحميد ، الودود ، العفو ، الغفور . . . تنطلق من الواحد الأحد ، الكلي الجمال والقدرة ، ومنها تفيض على العالم الواقعي - الخلق - صفات جمالية في الكون والإنسان والحياة متعددة بتعددها ، لها تسميات مختلفة كالرحمة والرأفة والخير والمعروف . . . انها صفات للجمال الواقعي نفسه تطبعه بالتنوع والإحاطة والشمول .

ومن أسمائه الحسنى : الجميل ، وكل جمال في الوجود هو من آثار خلقه ، فله جمال الذات وجمال الأوصاف وجمال الأفعال وجمال الأسماء[٤] .

وعن النبي (ص) : إن الله جميل يحب الجمال ، وفي رواية أُخرى : يحب الجميل . فمن كمال التوحيد محبة الجمال والسعي إلى إدراكه ، فالحاجات الجمالية أساسية ، وإدراكها في الأعمال والأخلاق والفنون مطلب توحيدي مرتبط بالعقيدة .

وفي محبة الجميل لذة ، وهي أمر وجداني لها تسميات مختلفة كالبهجة والسرور وطيب النفس وقرة العين والنعيم والسلام . . .

واللذة تنشأ عن إدراك الملائم ، والألم ينشأ عن إدراك المنافي[٥] ومنتهى اللذة نعيم الآخرة **﴿ والآخرة خير وأبقى ﴾**[٦] فيها ما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين ، ومنتهى نعيم الآخرة رؤية وجه الله **﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾**[٧] ،

والسبيل إلى إدراك هذه اللذة غير المتناهية هو التوحيد . ومنتهى الألم ـ كواحد من أسامي القبح ـ هو شقاء الآخرة ، ومنتهى هذا الشقاء هو الخلود فيه واحتجاب المغفرة ، والسبيل المسبب إلى هذا الألم اللامتناهي هو الشرك .

﴿ إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ﴾[٨] .

منطلق الوحدة

﴿ ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ﴾[٩] .

الوحدة في نظام الخلق هي تمام الجمال في المخلوقات ، وبرهان صدورها عن الواحد ، ومن الطبيعي أن يصدر عن الواحد وحدة في كل المتعددات ، وحدةٌ في الكثرة ، وأسس الجمال في هذا النظام تقوم على التوازن والتجاذب والتناسب والإنسجام والروح ، فهناك نظام كلي مشترك ينظم العلاقات في الذرة وفي المجتمع وفي الكون ، انه ناظم أسروي بما فيه من علاقات الجذب التي تجمع الأطراف إلى المركز .

إن النظام الذي تقوم على أساسه العلاقات بين العناصر في العالم الأصغر الالكتروني هو نفسه النظام الذي تقوم عليه العلاقات الإجتماعية في الأسرة أو المجتمع ، وهو نفسه النظام الذي تقوم عليه العلاقات بين العناصر في الكون الكوسمولوجي الواسع .

الآية الكريمة **﴿ وإن من شيءٍ إلا يسبّح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ﴾**[١٠] . تشير إلى احتواء المادة على خصائص فيزيائية وخصائص نفسية . لم يعد مثل هذا الرأي مستغرباً فبحوث رائدة في هذا المجال خلال السنوات العشرين الماضية ترى أن مدلول الروح قد أصبح مدلولاً مركزياً في الفيزياء ، وان مثل هذا الإعتقاد ضروري لتفسير الكثير من الظواهر وللقيام بنقلة جديدة للوصول إلى حقائق كبرى في العلوم .

يقول العالم الفيزيائي جان . أ . شارون : « إن كل المادة إذن تصبح حاملة للروح ، وكل محاولة لإقامة تصور علمي حتى ولو كانت محاولة البيولوجيا إذا ما أُقْصِتْ حقيقة الروح فإنها تصبح ملفقة ولاغية . إن الموقف العلمي الحالي يقوم

على التمسك بأحسن نموذج تقدمه الفيزياء وهو النموذج الذي يقر بوجود الروح في كل جزئيٍ من جزئيات المادة »(١١) .

الوحدة في نظام الخلق منتجة لوحدة نستقرئها في كل الموجودات ، ووحدة النظام الكوني نفسها هي فيض الواحد الأحد الكلي الجمال ﴿ **الذي أحسن كل شيء خلقه** ﴾(١٢) وقد اختص الإنسان وحده بوعي جمالي يجعله موضوعاً وذاتاً ، فهو كموضوع جزء من نظام جمالي واحد ، وكذات قادر على أن يأخذ بوساطة وعيه الجمالي وفكره موقفاً خارج العالم أي عالم الموضوعات ، وعلى امتلاك القدرة في التصور والتفكر على القيام بالتراجع الكافي من أجل تأمل النسق الجمالي في موضوعات العالم .

والكل في هذه الوحدة هو الذي يعين صفات الأجزاء ويمنحها استقلاليتها الجمالية وخصوصيتها ، فالأشياء تكتسب قيمتها الجمالية بما فيها من وحدة وتناسق وانسجام ـ ظاهر وباطن ـ بمدى ارتباطها بالكلي الجمال ، إنها عناصر بسيطة في حدس توحيدي يعمق معرفتنا وإيماننا بالجمال المطلق ، وبالتالي فإن هذا الإيمان يرتد ثانية ليزيد إحساسنا بالخصائص الجمالية لهذه العناصر .

والجمال الحقيقي هو المتصل بالجمال الأعلى والجمال الخادع أو القيمة السلبية هو المنفصل عنه ، فالمرأة الجميلة في المنبت السوء قيمة سلبية أي ذات جمال خادعٍ يقول الرسول (ص) : « إياكم وخضراء الدمن » فالجميل يجب أن يقدم لنا وَحْدة في الجمال ، وثنائية الشكل والمضمون خارجة عن منطق الفكر الإسلامي كفكر توحيدي . والعلاقة بين المادة والشكل ، المضمون والصورة ، الفكر والوجود هي علاقة وحدة ، علاقة تكامل ، واليوم في الفلسفة الحديثة يطلب من العقل رفع هذه الثنائية .

وممن بحثوا في جمال الظاهر والباطن ابن قيم الجوزية في كتابه روضة المحبين ، ويرى أن الجمال الباطن هو المحبوب لذاته وهو جمال العلم والعقل والجود والعفة والشجاعة وهذا الجمال الباطن هو محل نظر الله من عبده وموضع محبته يقول الرسول (ص) : « إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم »(١٣) والجمال الباطن هو الذي يزين الصورة الظاهرة وهو

الأصل أما الجمال الظاهر فهو زيادة في الخلق ﴿ **يزيد في الخلق ما يشاء** ﴾[١٤] والجمال الباطن يقوم بتعديل إيجابي لنسب الجمال الظاهر بالنسبة للمتلقى ، سئلت إحدى المتعبدات لماذا تكثر من العبادة ؟ فأجابت لأنها تحسِّن الوجه .

والجمال والقبح قيمتان : ايجابية وسلبية ، مرتبطتان بإيديُولوجية الفكر الإسلامي : الإيمان ، التوحيد ، الحق ، الخير ، صورتهما بعيدة المدى تمتد من الحياة الدنيا إلى الحياة الآخرة ، فهما تكتسبان الصفة التاريخية ، وكما أن الجمال مرتبط بالإيمان والحق والخير والعدل فإن القبح مرتبط بالكفر والضلال والشر والظلم . ﴿ **فانظر كيف كان عاقبة الظالمين وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار ويوم القيامة لا ينصرون واتبعناهم في هذه الدنيا لعنة ويوم القيامة هم من المقبوحين** ﴾[١٥] وتشكل فكرة خلود الجمال المستندة إلى الركن الخامس من أركان الإيمان ـ الإيمان باليوم الآخر ـ دافعاً لطلب الجمال ، وغاية المؤمن هي رؤية الجميل الكلي الجمال ويعبر عنها بلقاء وجه ربه .

كما يشكل الإيمان بأن أهل الجنة يبعثون في صور وأحوال جميلة ويعيشون في نعيم مقيم وأن أهل النار يبعثون في صور وأحوال قبيحة ويعيشون في شقاء دافعاً ثانياً لطلب الجمال الداخلي وعاملاً مخففاً للأثر السلبي الذي قد يتركه في النفس عدم اكتمال صورة الجمال الظاهري ، فهي صورة دنيوية مؤقتة .

هكذا تغدو الحاجة الجمالية حاجة إيمانية أساسية ، عامة وشاملة وعميقة ونبيلة مرتبطة بحياة المسلم الروحية والعملية ، وفي ظهورها الفني والعملي الحياتي فإن تأريخها ليس تأريخاً للذائقة وتحولاتها فحسب وإنما هو تأريخ للوظيفة الأبدية السامية في صلتها بالحق والخير وحياة الإنسان ـ خليفة الله في الأرض ـ كامتداد للجمال الأعلى في الأرض .

منطلق الحركة

تشكل الحركة الحية ثالث منطلقات الوعي الجمالي الإسلامي ، هذه الحركة هي جزء من جمال الموضوع وهي عامل في تكامل جماله ، إنها حركة ليست مادية فحسب وإنما هي جمالية أيضاً ، فالوردة يتكامل جمالها باطراد حركة نموها ، والنهر يبلغ غاية جماله بحركة جريانه ، وسر جمال الكواكب في حركة جريانها ،

وحركة الضوء من الشهب ذات قيمة جمالية « زينة » وذات قيمة وظيفية .

هذه الحركة هي مصدر المتعة الجمالية لدى المستجمل لأنها تختزن الوعد بالحياة ، وهي مصدر قيمة وجودية لها دلالتها ووظيفتها في نسق الحياة .

﴿ إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم جنات تجري من تحتها الأنهار ﴾[١٦] .

﴿ فلا أقسم بالخنّس ، الجوار الكنّس ، والليل إذا عسعس ، والصبح إذا تنفس ﴾[١٧] .

﴿ ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوماً للشياطين ﴾[١٨] .

والمتتابع لمواطن الحركة في الصور التي يعرضها القرآن الكريم يجد فناً خاصاً في إظهار جماليات هذه الحركة وتلاوينها وتناغيمها ودلالاتها ووظائفها ، حتى لتسمع حركة عسعسة الليل ، وحركة تنفس الصبح ، وصوت جريان الأنهار .

وكل ما في الكون مغمور بالحركة ، ظاهرة أو باطنة ، مرئية أو لا مرئية ، محسوسة أو معقولة ، مادية أو نفسية ، صوتية أو ضوئية ، أو ما هو في مدى التقاط الحواس الأخرى وما تحتها وما فوقها .

﴿ حتى إذا أتوا على وادي النمل قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون * فتبسم ضاحكاً من قولها وقال رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي وأن أعمل صالحاً ترضاه وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين ﴾[١٩] .

لا يشك العلماء الآن أن للحيوانات أنظمتها اللغوية الخاصة وهي بعيدة كل البعد عن لغة الإنسان ، الأستاذ كونراد لورينس من خلال متابعته للوز الداجن أن لزعيقه المتواصل الذي يزيد ستة مقاطع المعنى التالي : « هذا مكان طيب فيه الكثير من الأكل ، دعنا نبقى هنا » وعندما يتألف الزعيق من أربعة مقاطع فمعناه : « « امشوا باكبر سرعة ، مدوا أعناقكم إلى الأمام » وقد توصل إلى ترجمة مجموعة من الكورات اللغوية لهذا الحيوان . وثمة دراسات وحقائق كثيرة لعلماء اختصوا في هذه المجالات .

واللغة حركة جمالية ودلالية ، وما دمنا في الحديث عن منطق الحيوان ، وحركة اللغة فإن النملات الحمراء تتخاطب فيما بينها بلغة الحركات الإيمائية ، وللنمل الأبيض نوع من التلغراف ينقل بوساطته المعلومات من مكان إلى آخر ، فما إن يرى أي خطر يتهدده حتى يبدأ يطقطق برأسه على جدار نفق العش منذراً كل أهل العش بالخطر[٢٠] .

ولهذا لم يعد الأخبار عن اختصاص الله تعالى بعض عباده بتعليمهم منطق الحيوان ﴿ **وقال يا أيها الناس عُلِّمنا منطق الطير** ﴾[٢١] من باب الأساطير، فالعلماء اليوم يؤتون بالتجريب هذه الحكمة متتبعين حركة اللغات غير الإنسانية في جمالياتها ودلالاتها ووظائفها .

عندما نعود إلى الحركة العامة في الطبيعة والكون نجد أن القرآن الكريم عندما يريد تبيان نظام دورة متتابعة يستعمل كلمة « يسبحون » في التعبير عن الحركة المستمرة الدائرية .

﴿ **لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ، ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون** ﴾[٢٢] وعندما تفيد الانتهاء إلى غاية/مستقر/ يستعمل كلمة « تجري » .

﴿ **والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم** ﴾[٢٣] فلكل حركة مقابلها اللغوي والإشاري .

الحركة بكل جمالياتها هي رمز الحياة الكونية المتجددة واستمرارها ، والإشارة إلى انتهائها تعني انتهاء الحياة في موضوعها نفسه .

لكن الحركة الحية مبثوثة في كل الموضوعات : في الإنسان والحيوان والنبات والأشياء والكون وهي إضافة جمالية أساسية لجمال الموضوع نفسه . والجمال في مشخص الموضوع صورة كان أو نحتاً لا يساوي أبداً جمال الموضوع الأصلي مهما تناهى الفن في مماثلته ، لأن الأول يحمل جمال المشخص خالياً من جمال الحركة ، ويحمل الثاني جمال الموضوع الأصلي + جمال الحركة الحية .

من هذه الحركة الحية الكلية في الموضوعات تتولد حركات متعددة تكاملها هو الجمال التام للموضوع وهي : حركة الفكر ، وحركة المادة ، وحركة الفعل

وهي حركات مولِّدة أيضاً : فحركة الفكر مولدة للجمال النفسي ، وحركة المادة مولدة للجمال الظاهري ، وحركة الجمال مولدة للجمال المنتج .

﴿ وأن ليس للإنسان إلا ما سعى * وأن سعيه سوف يرى ﴾(٢٤) .

﴿ ولا تمش في الأرض مرحاً انك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا ﴾(٢٥) .

إن الفنان يدرك القيمة الجمالية للحركة فهو يحاول في لوحته أو منحوتته أن يضفي عليها حركة انتقائية توحي بالحياة بعد فروغه من مماثلة الموضوع الأصلي ، لكنها تبقى حركة جمالية جزئية ثابتة تفتقر إلى أهم شرط فيها وهي أن تكون حركة جمالية كلية حية ، ولن يستطيع مهما بلغ العلياء في الفن أن يصل إلى الحركة الحية لأن هذه الحركة هي من اختصاص الخالق وحده تعالى .

الهوامش

---

(١) النحل ٦٠ .
(٢) الزمر ٥ .
(٣) لقمان ١١ .
(٤) انظر روضة المحبين لابن قيم الجوزية .
(٥) ابن قيم الجوزية : روضة المحبين ص ١٥٥ .
(٦) الأعلى ١٧ .
(٧) القيامة ٢٢ ـ ٢٣ .
(٨) النساء ٤٨ .
(٩) الملك ٢ .
(١٠)الاسراء ٤٤ .
(١١) انظر مقالة جان . أ . شارون : الالكترون الروحي L'electron spirituel مجلة الثقافة العالمية العدد ١٤ .
(١٢) السجدة ٧ .
(١٣) صحيح مسلم .
(١٤) أول سورة فاطر .
(١٥) القصص ٤٠ ـ ٤١ ـ ٤٢ .
(١٦) االبروج ١١ .
(١٧) التكوير ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ .

(١٨) الملك ٥ .

(١٩) النمل ١٨ .

(٢٠) راجع مجلة الثقافة العالمية العدد ٣١ ص ١٩٠ ـ رسالة موسكو .

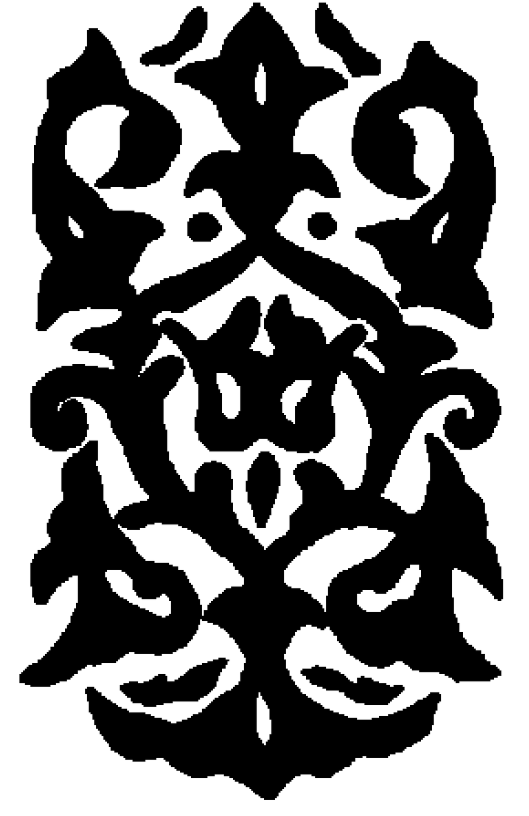
(٢١) النمل ١٦ .

(٢٢) يس ٤٠ .

(٢٣) يس ٣٨ .

(٢٤) النجم ٣٦ ـ ٣٧ .

(٢٥) الاسراء ٣٧ .



دروس من مسيرة الحسين إلى كربلاء

الدكتور محمد عوض الخطيب

مسيرة الإمام الحسين (ع) إلى كربلاء شكلت مدرسة الإسلام العظيمة في العقد السادس من القرن الهجري الأول ، المدرسة التي بثت التعاليم الشاملة في السياسة الإسلامية ، وهي التعاليم التي تصلح لكل زمان ومكان ، خصوصاً وأن سيد الشهداء (ع) استهدى القرآن وسنة الرسول (ص) وسيرة علي (ع) فكان سلوكه فيما كان سلوكاً رسالياً يحمل الإرشاد للعالم على هذا المستوى كما على سائر المستويات الإنسانية .

ولما كانت سيرة أبي عبدالله (ع) بهذه الأهمية الكبيرة فان استخلاص العبر منها مسألة في غاية الضرورة لأن تلك العبر هي التي بقيت على الزمن بعد استشهاد الثائر الكبير ولأنها من العظمة بمقدار استحق أن يستشهد الإمام وأهل بيته وصحبه لترسيخه . وفي هذه المحاولة المتواضعة سنحاول الإشارة إلى بعض الدروس التقريرية والقولية التي صدرت عن الإمام الكبير ، مع الإعتذار سلفاً لأبي عبدالله عن القصور الذي سيرافق محاولتنا لا محاله ، وهو القصور الذي لا نخجل بسببه ، لأن الدارس لسيرة الحسين (ع) لن يكون إلا مقصراً اتجاه عظمته ، مهما أوتي من عبقرية ، فكيف بنا ونحن دون ذلك بكثير .

إن الدرس الرئيس الذي ألقاه الحسين (ع) على الإنسانية هو الإسلام ، الإسلام بجوهره وحقيقته ، بعظمته وشموله ومن هذا الدرس انبثقت دروس عديدة :

الدرس الأساس كان تحديد المكلفين بالقيادة في الإسلام ، أي الكشف

عمن أوكلت إليهم إمامة الأمة الإسلامية بعد الرسول (ص) : وبعد هذا الدرس صدرت عنه (ع) دروس تفصيلية كانت ولا زالت منارات هدى لكل من يرغب في القتال دفاعاً عن الحق ، تحدد ما الذي يستمر ويبقى حميداً في السلوك البشري ويخلّد صاحبه في السعادة وما الذي يكون وبالاً مقيماً على مرتكبه ، سواء في العاجل أم في الآجل :

أجل لقد أمدَّنا الحسين بدروس ثمينة ، وفيما يلي سوف نلقي شيئاً من الضوء على بعضها مما استطعنا استخلاصه وهو يغطي ثلاثة مجالات :

أ ـ واجب المقاتل تجاه الأمة .
ب ـ واجبه تجاه الخصم .
ج ـ الشروط الخاصة بالقتال .

واجب المقاتل تجاه الأمة :

ليس المقاتل إنساناً منفصلاً عن واقعه وأمته ، بل هو ملزم بتكاليف معينة تجاهها . ومن أهم واجباته في هذا المجال الجهاد لرفع الضيم عن الشعب لا سيما عندما يستصرخه أنصاره . على أن يكون الجميع على بينة مما ينويه ويقوم به على رأس المجاهدين الذين لا يميز نفسه عن أنفسهم في السراء والضراء . ومن هنا تتحدد واجبات الإمام وحتى المقاتل العادي تجاه الأمة . ونحن وقعنا في مسيرة الحسين (ع) في هذا الصدد على ما يلي :

١ ـ الواجب في مقاومة أئمة الجور .
٢ ـ واجب الاستجابة لداعي النصرة .
٣ ـ واجب كون القائد أسوة لأنصاره .

أولاً : انحصار الامامة في أهل البيت (ع)

أجاب الحسين (ع) إبّان مسيرته إلى كربلاء على السؤال المتعلق بالإمامة في الإسلام محدداً شروطها ومن هم الذين يجب أن يقوموا بها ، سواء في زمانه أم في الأزمنة الأخرى .

ومسألة الإمامة من المسائل الأساسية في الفكر السياسي الإسلامي بل هي

أهم تلك المسائل على الإطلاق . ولقد اختلفت آراء المسلمين ومواقفهم حول هذه المسألة منذ وفاة الرسول (ص) وأخذ الخلاف منحى مصيرياً عندما تنطح معاوية للأمر ثم أوصى لابنه يزيد .

والخلاف انحصر في وجهتي نظر :

الأولى : ترى أن الإمام معين بالنص بواسطة الرسول (ص) عن الله تعالى .

والثانية : ترى أن المسألة شورى في المسلمين يختارون لقيادتهم من يرونه أهلاً للقيام بذلك. فأما وجهة النظر الأولى القائلة بالنص على الإمام فلم يكتب لها أن تطبق في الإسلام إلّا فترة وجيزة تمثلت بخلافة الإمام علي بن أبي طالب (ع) ولم يتح لها أن تخوض تجربتها لما واجه الإمام من المشاكل المعقدة التي أدت إلى اندلاع الحروب المتتالية في عهده . ولم يقدر للأمر أن يحسم بسبب اغتيال الإمام قبل أن يحل مشكلة تنطح معاوية لولاية الأمر .

أما وجهة النظر الثانية القائلة بالشورى فهي التي طبقت عملياً وأفضت في نهاية الأمر إلى ما هو سائد اليوم من حالة مزرية في بلدان المسلمين .

والخطأ الأول الذي أدى إلى كل هذا إنما يكمن في تجاهل وصية الرسول (ص) من جهة ، وفي تبني وجهة نظر تكل إلى المسلمين أمر تدبير أمور دينهم ودنياهم ، لينتهي بها الأمر أخيراً إلى الاعتراف لبعض المسلمين بذلك ومن ثم ترى نفسها مضطرة للاعتراف بأمرة وولاية كل من استولى على السلطة مهما كانت الوسيلة التي اعتمدها . وهكذا فقد اعترفت بحكم الأمويين ثم العباسيين ثم المماليك فالعثمانيين فالحكومات الحاضرة معتبرة أن طاعة هؤلاء الحكام واجبةٌ بناء على مبدأ « أطيعوا الله وأطيعوا الرسل وأولي الأمر منكم » ؛ على أساس أن أولي الأمر هم الحكام أياً كانوا ، علماً بأن أولي الأمر في الحقيقة هم أولئك الذين يحددهم الله تعالى وليس من يغتصبون السلطة اغتصاباً .

أما الخطأ الثاني فهو يكمن في اعتبار أن الله تعالى أن أرسل الرسل واختتمهم بمحمد (ص) ، ترك الناس وما يرونه فلم يبق على الناس إلا أن يجتهدوا ليحلوا مشاكلهم .

فثارت الخلافات والنزاعات وأخذ كل مفكر يجتهد كما يحلو له فتفاوتت

الأحكام بل وتباينت المبادىء الأساسية نفسها وهذا دليل كاف على أن الناس ليسوا أهلاً لتطبيق شرائع الله من تلقاء أنفسهم ، وهذا ما يستدعي أن يوكل الأمر إلى من يختاره الله لا الناس . فكما أدى اهتمام الله بهداية الناس وإقامة الحجة عليهم إلى أن أرسل الرسل فهو اهتم أيضاً بسد الفراغ الذي تركه الرسل بعد مغادرتهم هذا العالم ، لكي لا تخلو الأرض من قائم لله بحجة ، فيصبح الناس عرضة لاجتهاد المجتهدين ومغامرات المغامرين .

هذا المبدأ أعاد تأكيده الحسين (ع) بعد أن كان الرسول قد سنه وعلي أوضحه وكذلك الحسن ؛ كل ذلك دفعا للشبهات والالتباس ، وقد شدد الإمام الحسين (ع) من أجل مزيد من البينة للناس على عدد من الأمور المتعلقة بمسألة الإمامة :

أول هذه الأمور ، انه عندما يقاوم أئمة الجور لا يدفع الأمور إلى المجهول ، بل هو يسير حسب خط مرسوم واضح ، يطرح البديل الاسلامي لسياسة الطغيان والاستبداد ، ويحدد شخص الامام الذي ستصير إليه الأمور .

وثاني هذه الأمور أن آل النبي هم الأمناء على الوحي والتنزيل وأنهم هم الذين ضحوا لصون الرسالة في أيامها الأولى وفي أوقات المحنة فكان منهم ذوو السابقة والشهداء الذين فاخر بهم الرسول (ص) نفسه .

وثالث هذه الأمور : أن الرسول أوصى إلى أهل البيت ، فهم ورثته وأولوا الأمر بعده .

وقد جاء ذلك في رسالة وجهها الإمام الحسين (ع) إلى أهل البصرة يدعوهم فيها إلى نصرته جاء فيها : « أما بعد فإن الله اصطفى محمداً (ص) على خلقه وأكرمه بنبوته واختاره لرسالته ثم قبضه الله إليه وقد نصح لعباده وبلغ ما أرسل به (ص) إلى خلقه وكنا أهله وأولياءه وأوصياءه وورثته وأحق الناس بمقامه في الناس »[1] .

ثم انه (ع) أفاض في التفصيل أكثر حول هذه المسألة عندما التقى جيش الأمويين في كربلاء وكان يقوده عمر بن سعد بن أبي وقاص الزهري ، حيث خاطبهم قائلاً : (. . . ألست ابن بنت نبيكم (ص) وابن وصيه وابن عمه ، وأول

المؤمنين بـالله والمصدق لـرسولـه بما جـاء بـه من عنـد ربـه . أو ليس حمـزة سيـد الشهداء عم أبي ، أو ليس جعفر الشهيد الطيار ذو الجناحين عمي . . . »[٢] .

وبعد إيضاح الأمور أمام الناس بهذا الشكل وعرض الحقائق مبسطة إلى هـذه الدرجة ، وبعد أن ذكر الناس ببديهيات نسوها أو تناسوها ، وهي تتعلق بفضـل أهل البيت وسابقتهم وانحصار وراثـة الرسـول ووصايتـه فيهم ، يعمد الحسين (ع) إلى بيان ما خصه وأخاه به الرسـول من فضل ، فـوجه إلى جمـاعة عمـر بن سعد سؤالاً استنكارياً يقول : « أو لم يبلغكم قول مستفيض فيكم أن رسـول الله (ص) قال لي ولأخي : هـذان سيدا شبـاب أهل الجنـة ؟[٣] وأخيراً يؤكـد الحسين (ع) أن الأمر كان له من بعد الحسن (ع) وأن الحسن كان قد اشترط على معـاوية عنـدما تخلى له عن الخلافة أن الأمر سيعود إليه شخصياً إذا كان لا يـزال حياً وإلا فـإلى الحسين بعد وفاة معاوية ، وهذا ما قاله (ع) لابن الزبير قبل مغادرته مكة : « . . . إن الأمر كان لي بعد أخي الحسن (ع) فصنـع معاويـة ما صنـع وحلف لأخي الحسن (ع) أنه لا يجعل الخلافة لأحد من ولده من بعده وأن يردها إليَّ ان كنت حياً »[٤] وهكذا فقد كان الحسين واضحاً إلى أبعد الحـدود في مسألـة الإمامـة . وهو يصـر في هذا الأمر على التعاليم الإلّهية ووصايا الرسول (ص) وعلي والحسن (ع) .

فصـاحب الدعـوة (ص) أبلغ المسلمين في حجـة الـوداع أن ولي الأمـر من بعـده علي (ع) كما أبلغهم في منـاسبات أُخـرى عديـدة أن المؤتمن على الإسلام عترته الطاهرة . فقد كان يخاطب أصحابه من حين إلى حين قائـلاً : « تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا ، كتاب الله وعترتي أهل بيتي » ، وهذا ما يؤكـده العديـد من رواة حديث الرسول من مختلف الطوائف .

أمـا أمير المؤمنين فقـد استفاض في هـذا الموضـوع مدافعـاً عن هذا المبـدأ الإسلامي بكل قواه . فهو يعتبر أن الأئمة يجب أن يكونوا من قرابة الـرسول (ص) من بني هاشم وتحديداً من أهل البيت ، علي وأولاده من فاطمة (ع) فقد قال « ان الأئمة من قريش ، غرسوا في هذا البطن من هـاشم » والبطن المشـار إليه هـو ذلك الذي حوى الـرسول (ص) وأهـل بيته[٥] . ويستشهـد الإمام علي القـرآن في هذا الأمر خصوصاً بالآية ٧٥ من سورة الأنفال حيث جاء قوله عز وجل ﴿ وأولوا الأرحام

بعضهم أولى ببعض في كتاب الله ﴾ » وكذلك بالآية ٦٨ من سورة آل عمران : ﴿ إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا والله ولي المؤمنين ﴾[٦] .

فإذا كان الذين آمنوا من أولى الناس بإبراهيم بعد الرسول ، فإن أصحاب الإيمان المطلق المتجاوز لإيمان جميع الناس هم علي وأبناؤه وزوجته .

ويؤكد الإمام الحسن (ع) على نفس المبدأ مبدأ انحصار الإمامة بعد علي فيه ثم في أخيه الحسين (ع) ويقول لأهل الكوفة ومن ورائهم لكافة المسلمين « وانكم لو طلبتم ما بين جابلق وجابرص رجلاً جده رسول الله (ص) ما وجدتموه غيري وغير أخي الحسين . وقد علمتم أن الله تعالى هداكم بجدي محمد وأنقذكم به من الضلالة ورفعكم من الجهالة وأعزكم بعد الذلة وكثركم بعد القلة . . . »[٧] .

وفي هذا دليل على فضل الرسول (ص) وأياديه البيضاء ، ذلك الفضل الذي يجب أن تؤول نتائجه إلى الإسلام من خلال أهل البيت (ع) . وهكذا إذاً ، فإن الحسين (ع) وهو الحلقة الثالثة في سلسلة الأئمة (ع) يتمسك بنفس المبدأ الذي سنه الله تعالى وأكده رسوله (ص) وكرسه علي (ع) وسار عليه الحسن (ع) . وهو المبدأ الذي يجب أن تتشبث به الأمة الإسلامية قديماً وحديثاً ليكتب لها الخلاص من الجور والطغيان والاستعباد الداخلي والخارجي .

ثانياً : الواجب الشرعي في مقاومة أئمة الجور

علّم الحسين (ع) في مسيرته ضرورة مقاومة أئمة الجور كواجب شرعي يقع على عاتق المسلمين بقيادة الإمام الحق المنصوص عليه من الله تعالى .

هذه المسألة كانت وما زالت موضوع جدال وصراع بين المفكرين المسلمين الذين كانوا ينطلقون بوجه الإجمال من المنطلقَيْن المعروفين اللذين أشرنا اليهما أعلاه :

المنطلق الأول : التسليم للحكام تحت شعار « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر » على أساس اعتبار كل متسلط وليَّ الأمر .

المنطلق الثاني : اعتبار أن الله قد أوضح حدوده وفرض علينا احترامها ،

والجهاد من أجل إقامتها وإلا فان رسالات الله تصبح لغواً .

فالخالق عز وجل يقول في محكم كتابه : ﴿ **وما خلقت الانس والجن إلا ليعبدون** ﴾ .

وأيا يكن تفسير لفظة العبادة فمن المتفق عليه أنها تقتضي المعرفة ، فمن لا يعرف الله لا يمكنه عبادته عبادة صحيحة .

ومعرفة الله هذه تقضي بمعرفة إرادته وبالتالي أحكامه . وأحكامه واضحة مفصلة أنزلها إلينا بواسطة كتبه ورسله ، وهي تتطلب أول ما تتطلب الطاعة ، فإذا انتفت الطاعة انتفت الحدود ، إذ ما قيمة حكم لا تجب طاعته ؛ إنه في أحسن الأحوال يصبح نوعاً من التوصية الرجائية لا أكثر ولا أقل .

ونحن لا نعتقد أن الله خالق الإنسان ، ومرسل الرسل قام بكل هذا ليرجونا أن نأخذ بما يحلو لنا من توجيهاته بل على العكس من ذلك ، إن الخالق ، وهو أعلم بمصلحتنا ومصلحة الكون فرض علينا فروضاً الزامية لا مناص لنا من القيام بها وإلا فان العقوبة تنتظرنا .

ومن جملة الفروض التي فرضها الله ، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهذا لا يتم باللسان فقط ، بل بالقلب واللسان واليد ، أي أن الإنسان مكلف باستخدام القوة إذا أمكنه ذلك من أجل الحفاظ على حدود الله وإقامة أحكامه .

وإذا كان هذا واجب كل مسلم ، فهو من باب أولى واجب الإمام الشرعي المنصوب من قبل الله .

فالإمام عليه القيام بأمور المسلمين جميعاً ، فإذا مُنع من ذلك بالقوة القاهرة فلا أقل من أن يتصدّى للجور ، وبكل قوة عندما يصبح الإسلام مهدداً في الصميم .

تأكيداً لهذا المبدأ كان الحسين (ع) يعلن أن ما يمنعه من بيعة يزيد فساده الشخصي الذي سيؤدي إلى أن يكون سلطاناً جائراً بالضرورة ، فقد كان فاسقاً شارباً للخمر قاتلاً ، وهذا ما واجه به الحسين (ع) معاوية عندما ادعى أن يزيد خير من الحسين لأمة محمد فسأله الحسين (ع) : « من خير لأمة محمد ، يزيد الخمور والفجور ؟ »(٨) .

وعندما دعا الوليد بن عتبة بن أبي سفيان الحسين (ع) لبيعة يزيد بعد وفاة معاوية أجابه الحسين (ع) : « يزيد رجل فاسق معلن للفسق ، شارب للخمر قاتل للنفس المحرمة »[٩] .

وفي كتابه إلى أهل البصرة يقول الحسين (ع) مبرراً حركته ضد يزيد : « إن السنة قد اميتت وان البدعة قد أحييت »[١٠] ويضيف الحسين في خطبة ألقاها في جماعة الحر الرياحي في مكان يقال له البيضة قوله (ع) : « إن هؤلاء ، قد لزموا طاعة الشيطان وتركوا طاعة الرحمن وأظهروا الفساد وعطلوا الحدود واستأثروا بالفيء وأحلوا حرام الله وحرموا حلاله »[١١] .

والحسين (ع) في تمسكه بهذا المبدأ كان ينطلق من القرآن حيث قال تعالى : « لا ينال عهدي الظالمين » والظالمون هم حسب القول الإلّهي « من يتعدى حدود الله ، ومن لم يحكم بما أنزل الله » . وكان يسير على هدي تعاليم الرسول (ص) إذ يقول : « من رأى سلطاناً جائراً مستحلا لحرم الله ناكثاً لعهد الله ، مخالفاً لسنة رسول الله (ص) يعمل في عباده بالاثم والعدوان ، فلم يغير عليه بفعل أو بقول ، كان حقاً على الله أن يدخله مدخله »[١١] .

أما أمير المؤمنين فقد قاتل المتنطحين للإمرة من الظالمين الجائرين ، ودعا أصحابه مراراً وتكراراً لقتالهم معتبراً أن ذلك حق بل واجب . فقد كان يقول : « ما علي من قتال من خالف الحق وخابط الغي من إدهان ولا إيهان »[١٢] وهكذا فقد ثار الحسين لينقذ المسلمين من جور بني أمية . هذا الجور الذي بدأ مع معاوية وتمادى فيه يزيد ومن بعده سائر متسلطي بني أمية ، الذين ، بعد أن تخلصوا من الأئمة علي والحسن والحسين (ع) ، انكشفوا على حقيقتهم البشعة فتسلطوا على رقاب العباد ومارسوا التحكم الكيفي وعبثوا بأرواح المسلمين وبحرياتهم وبأموالهم .

أما سلوكهم الخاص فكان غاية في الإستهتار والتهتك والخلاعة ، وقد حمل التاريخ أخبار المجون والزنا وليالي الشراب والخلفاء الذين كانوا لا يفيقون من سكرهم إلا ليشربوا من جديد .

وقد وصل الأمر بالوليد أن يسبح في بركة من الخمر ، ويتعلم الرماية برشق القرآن بالنبال قائلاً له :

أتـوعـد كـل جبـار عنيـد فهـا أنـا ذاك جبـار عنيـد
إذا لاقيت ربـك يـوم حشـر فقـل يـا رب مـزقني الـوليـد

إذاً لقد انكشف بنو أمية بعد أن زالت الرقابة التي كان يمارسها الحسين (ع) واتضح أنهم كانوا يسعون للتحكم وهو ما كان صارح به معاوية أهل الكوفة الذين قال لهم : « ما قاتلتكم لتصلوا أو تصوموا فانكم تفعلون ، ولكن قاتلتكم لأتأمر عليكم » .

أما بعد مقتل الحسين فقد كشف الأمويون أوراقهم بكل وضوح ، أما سمعنا يزيد اللعين يترنم بعدما حمل إليه رأس الحسين قائلاً :

ليت أشيـاخي ببـدر شهـدوا جـزع الخزرج من وقـع الأُسـلْ
لأهـلّوا واسـتـهـلّوا فـرحـاً ثم قـالـوا يـا يـزيـد لا تُشَـلْ
وقـتلنـا الـقـرم من سـاداتـهم لـو عـدلنـاه ببـدرٍ لاعـتـدلْ
لـعبـت هـاشم بـالـملك فـلا خـبـر جـاء ولا وحـي نـزلْ

هـذا مـا كـان الرسـول (ص) ومن بعـده علي ثم الحسن وأخيـراً الحسين يعملون لمنع وقوعه وكان الأمـويون يخـططون له منـذ مقالـة شيخهم أبي سفيان في خلافة عثمان : تقاذفوها يا بني أمية تقاذف الكرة ، فوالله ما من جنة ولا نار .

ولكن هـذا لا يـدفـع المؤمنين إلى اليـأس لأن الأرض لله وسيـورثهـا عبـاده الصـالحين ولأنـه وعـد المستضعفين في الأرض أنـه سيمن عليهم ويجعلهم أئمـة ويجعلهم الوارثين .

ثالثاً) التجاوب مع نداء النصرة

من الـدروس التي علّمنـاهـا الإمـام الحسين (ع) أيضـاً في مسيـرتـه إلى كـربلاء . درس إستجـابـة الإمـام إلى نداء المنـاصرين من أجـل دك عروش الـظلم والامساك بدفة القيادة ، ذلك أن السكوت في هذه الحالة غير مشروع ، على أساس واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهذا يتجلى في أكمل صورة عند الإمـام بالقضاء على المنكر قضاء شاملاً وتطبيق تعاليم الله .

هـذا الموقف يمكن تفسيـره عقلياً على ضـوء النظريـة القـائلة بـأن الحكم لله

يكلّف بتنفيـذه من يشاء ومن هنـا فان الإمـام الذي من واجبـه أن يتسلم دفة الحكم يرى في ذلك تنفيذاً لأمر الهي .

إذاً على الإمـام أن يتحرك لتسلم السلطة مبـدئياً في كـل حين ، غير أن هـذا التحرك يأخذ أوجهاً مختلفة باختلاف الظروف ، فهـو حيناً تحـرك ثوري بـالسلاح ، وهـو حيناً آخـر يتم بـطريق الإرشـاد . فـإذا كـان تسلم الحكم متعـذراً فـإن الإمـام يستخـدم أسلوب الإرشاد ومـراقبة الحـاكمين وكشف أخطائهم وحتى اسـداء النصح لهم إذا ما كانت الأمور مستتبة لهم وطلبوا المشورة .

ويـأتي تعذر تسـلم الحكم بسبب انعـدام النصرة الكـافية : أي بكـون أنصار الإمام لا يمكنهم التغلب على منافسيه .

وقـد يأتي أيضـاً التعذر سبب من خـوف الإمام من تصـدّع صفوف المسلمين وإنهيـار الإسلام أمـام أعـدائـه . وهـو المـوقف الـذي واجـه الإمـام علي بعد وفاة الرسول (ص) .

أما إذا توفرت النصرة الكافية فإن الإمام يتحرك ولعل ضرورة تحركـه تحكمها عوامل متعـددة ، فمثلاً إذا كـانت أُسس الدين غيـر معرضـة للإنهيـار بسبب استيلاء الآخـرين على السلطة فقد لا يلجـأ الإمام إلى معـركة تسفـك فيهـا دمـاء المسلمين لتسلم الأمور .

أما إذا كان الدين في خطر فعند ذلك يجد الإمام نفسه مضطراً لخوض معركة حتى ولو كانت قاسية لإنقاذ الرسالة .

هـذا المبـدأ نـراه متجليـاً في سِيـرَ الأئمـة علي والحسن والحسين (ع) ومن يليهم .

فالإمام الحسين تحرك ضد يزيد لأنه حاكم جـائر ، ولأن النصـرة توفـرت ولو ظـاهريـاً . ولقـد استحق الأمـر تصميم الحسين على خـوض المعـركـة لأن السلطة الأموية كانت تمعن تدميراً في الإسلام ، ولأن يزيداً كان واضح السلوك في معـاداته للدين الحنيف .

أمـا النصرة فقـد تمثلت في مطالبـة أهل الكـوفة للحسين (ع) بـالتوجـه إلى مصرهم .

والمطالبة جرت على شكل موفدين ورسائل من قيادات أهل الكوفة استمرت تتوالى على الحسين فترة غير قصيرة . إذاً كانت هناك نصرة ظاهرة من قوم تعرضوا للتنكيل والإضطهاد على أيدي عمال معاوية . ولكن الحسين أحب التأكد على الطبيعة من حقيقة هذه النصرة . فأوفد ابن عمه مسلم بن عقيل بن أبي طالب إلى الكوفة ، فأخذ له البيعة من الناس . وأرسل يخبره بذلك ويستعجله المسير .

وهكذا فإن التكليف الشرعي للحسين بالثورة تكاملت شروطه بما فيها الظاهرية .

وعلى الرغم من أن الحسين (ع) كان يعرف عن طريق جده وأبيه انه سيقتل في المعركة ، إلا أنه لم يتردد لأن التكليف الشرعي قائم وما عليه إلا التأكد من موقف المناصرين ، وعليه الأخذ بالموقف المعلن .

وهكذا فلم يستطع الحسين (ع) إلا أن يستجيب لأن واجبه كان يقضي عليه بذلك رغم وضوح النتيجة .

في هذا الموقف كان الحسين مطبقاً للمبدأ الإسلامي في هذه المسألة . وهو الموقف الذي اتخذه علي من قبله وكذلك الحسن (ع) .

فعلي لم يقاتل الخلفاء الثلاثة الذين تولوا الحكم بعد الرسول (ص) ، وهو يوضح موقفه لدى مبايعة عثمان إذ يقول : « لأسلمن ما سلمت أمور المسلمين »[١٣] .

وهو في ما بعد يخوض قتالاً ضارياً ضد أصحاب الجمل في البصرة ، وضد معاوية بن أبي سفيان وأنصاره من قريش وغيرهم في معركة صفين .

كل ذلك على هدي المبدأ الذي سنّه والذي اثبتناه أعلاه وكان قد اختصره في خطبة له جاء فيها : « أما والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ، لولا حضور الحاضر ، وقيام الحجة بوجود الناصر وما أخذه الله على العلماء ألاّ يقارّوا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم ، لألقيت حبلها على غاربها ، ولسقيت آخرها بكأس أولها ولألفيتم دنياكم هذه أزهد عندي من عفطة عنز »[١٤] ،

أما الحسن (ع) فقد سار على نفس النهج ولكن ظروفه لم تكن متشابهة مع ظروف أمير المؤمنين .

فهو بعد مبايعته قرر قتال معاوية ، وما لبث أن أخذ يجهز جيشه للمعركة ، ولما علم بتحرك معاوية إلى العراق ، أرسل قوة عسكرية للتصدي له ريثما يكون قد أنجز استعداده ليقدم على رأس جيشه إلى الميدان ولكن الموقف ما لبث أن انقلب ، والنصرة تحولت إلى خذلان .

فعبيدالله بن عباس قائد طليعة الجيش انحاز إلى معاوية مع عدة آلاف من المقاتلين تاركاً قيس بن سعد مع من بقي في حالة من الضعضعة الشديدة .

أما الجيش الذي التف حول الحسن في المدائن فما لبث أن انكشف انه تجمّع غير متجانس في الموقف والهدف ، وقد انتهى الأمر ببعض فئاته أن تآمرت على الإمام الحسن (ع) نفسه وجرت محاولة لاغتياله فطعنه أحدهم في فخذه . وأخيراً أيقن أنه سيخوض معركة خاسرة لن يقاتل إلى جانبه فيها إلا عدد قليل من شيعته المخلصين ، سيعرضهم للقتل على أيدي جيش أهل الشام الأموي ، وستكون الفوضى والاقتتال داخل معسكره هي السائدة ، لذلك أثر التخلي عن خوض المعركة لفقدان عنصر من العناصر الأساسية لطلب السلطة ، الا وهو وجود الناصر كما عبر عنه علي بن أبي طالب (ع) .

وهكذا فإن الحسين سار على نهج أبيه وأخيه (ع) في معركته ضد يزيد ، فهو تحرك عندما اكتملت الشروط بوجود الناصر ولم يتردد ، ووصل إلى العراق ووقف بإزاء الجيش الأموي . وعند ذلك تبين له عياناً انعدام النصرة ، ولكنه لم يستطع تفادي المعركة لأن عدوه لم يسمح له بذلك ، فخاض وأصحابه معركة مشرّفة قضت حكمة الله أن تكون ، رغم فشلها العسكري ، روحاً جديدة دبت في أوصال الإسلام كإسلام ، وجنينا أودع في رحم الأمة سيكتمل ليعود الإسلام فينتصر على الدين كله ولو كره المشركون .

رابعاً : القائد أسوة لأنصاره

ومن أهم دروس الأخلاق السياسية التي علمها الحسين للناس درس يقضي بأن لا يجعل القائد نفسه وذويه في مأمن عندما تتعرض نفوس الآخرين ونفوس ذويهم للخطر ، فهو عندما قدم إلى كربلاء صحب معه جميع نسائه وأولاده بالإضافة إلى اخوته وأبنائهم ، حيث استشهد جميع الذكور باستثناء الإمام زين العابدين

الذي كان على فراش المرض وأنقذه الله من الموت ، سواء في المعركة أو في قصر ابن زياد أو في دمشق .

وهذا الدرس الأخلاقي السياسي ، يثبت إيمان القائد المطلق بعدالة قضيته وبضرورة التضحية في سبيلها ، وهو المبدأ الذي كرّسه الحسين (ع) بمصداقية غير محدودة ، بينما نرى من التجربة التاريخية أن ما من قائد يتعرض هو وجميع فتيانه للموت في معركة خاضها ، اللهم إلا إذا كانوا أرغموا على تقديم أنفسهم ، أو لوحقوا شخصياً وبشكل مقصود كعقوبة ، في حين أن الحسين كان يدفع بالفتيان والشبان من ذويه لمبارزة الفرسان والقتال حتى الإستشهاد . وأكثر من هذا فقد حاول الحسين (ع) أن يستنقذ البعض ممن ساروا معه عندما انكشف للجميع أن المعركة واقعة لا محالة وأن الشهادة تنتظر جميع من سيخوضها من أنصاره . فقد سمح الإمام لأصحابه في ذلك الظرف أن ينسحبوا تحت جنح الظلام حيث لا يراهم أحد ، في حين التزم هو وأبناؤه وسائر ذويه بالاستمرار . ولم يكن الحسين (ع) الأول في العترة الطاهرة الذي يواسي أصحابه بنفسه بل ويحاول إنقاذهم ووقايتهم بنفسه وذويه ، فالرسول (ص) كان السباق إلى ذلك فقد كان (ص) إذاً أحمر البأس وأحجم الناس ، قدم أهل بيته فوقى بهم أصحابه حر السيوف والأسنة ، فقتل عبيدة بن الحارث يوم بدر ، وقتل حمزة يوم أُحد وقتل جعفر يوم مؤته[١٥] .

وقاتل علي بن أبي طالب بين يدي الرسول عن المسلمين قتالاً لم يقاتله أحد قبله ولا بعده وهو أمر أشهر من أن يستفاض فيه .

بالإضافة إلى ذلك كان الرسول (ص) يواسي المؤمنين بنفسه في مواقعه كلها وقد ورد في القرآن حول معركة الأحزاب : « لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذْكر الله كثيرا . » وفي معارك علي نفسه لم يكن يقف في المؤخرة ولا في الأماكن الآمنة بل كان يتجول بين الصفين يرافقه بنوه والسهام تمر من حولهم .

أما رأيته فقد كانت مع ابنه محمد بن الحنفية ، وكان الحسن والحسين (ع) يقاتلان بين يديه ؛ إلّا أنه كان يطلب من محمد ابنه أن يقيمها بنفسه لأنها بقية الرسول[١٦] .

وقد كان الحسين مخلصاً لهذا الخط .

فهو اصطحب عياله معه ، وقد كثرت الأصوات التي كانت تنصح بعدم اصطحابهم ، ولكن الحسين (ع) كان حاسماً وقد خاطب أهل الكوفة القادمين إليه في الجيش الأموي ممن كانوا بايعوه على يدي مسلم بن عقيل أو راسلوه فقال : « . . . أنا الحسين بن علي وابن فاطمة الزهراء (ع) بنت رسول الله (ص) ، نفسي مع أنفسكم وأهلي مع أهليكم ، فلكم فيَّ اسوة » .

وأثناء المعركة أعطى الحسين (ع) رايته أخاه أبا الفضل العباس (ع) . وقدم أصحابه وأخوته وأبناءه وأبناء أخوته فرداً فرداً للمبارزة ، وكان الواحد منهم يقاتل حتى يستشهد ، وكان يودعهم عند انطلاقهم ، ولما بقي وحيداً خاض المعركة بمفرده ضد الجيش الأموي واستبسل حتى انتزع إعجاب أعدائه ولم يستسلم ، وظل شاهراً سيفه يكر المرة تلو الأخرى إلى أن اثخنته الجراح ونزفت دماؤه الطاهرة وخر صريعاً .

فكان هذا الموقف درساً في القيادة لا يضاهيه درس ، ذلك أن القائد المؤمن يجب أن لا يتأخر عن مقاتليه ، لأنه عندما يتقدمهم يثير في أنفسهم الحماس ويشحذ فيهم إرادة التضحية . أما سمعنا آل مسلم بن عقيل ، عندما قال لهم الحسين (ع) حسبكم استشهاد مسلم فعودوا ، إذ قالوا : والله لا نرجع ونترك سيدنا وشيخنا حتى نقاتل معه ونستشهد دونه وهذا فعلاً ما حصل .

ب : واجب المقاتل تجاه الخصم

عندما يواجه المقاتل المسلم خصماً مسلماً ، هو الآخر ، فإنه ليس طليق اليدين تجاهه يستبيح من أجل القضاء عليه كل شيء ، بل هو ملزم بالتصرف حياله على ضوء التعاليم الإلّهية وسنة رسول الله ومبادىء الإسلام . وهكذا فقد ألقى علينا الحسين دروساً في هذا الجانب وقعنا منها على ما يلي :

١ ـ الإعذار أو اقامة الحجة .
٢ ـ الوفاء بالعهود حتى تجاه الخصم .
٣ ـ الامتناع عن الغدر .

٤ ـ عدم الحؤول بين الإنسان وبين الحصول على حاجاته الطبيعية التي خصه بها الله .

عدم بدء الخصم المسلم بالقتال .

أولاً : الإعذار أو اقامة الحجة

دأب الحسين (ع) منذ أن عرضت عليه البيعة ليزيد على تذكير الناس وتبصيرهم بواجبهم الشرعي في مقاومة السلطة الأموية الجائرة المنحرفة . ولم تفتر عزيمته عن إرشاد الناس حتى أثناء القتال أبّان تساقط رؤوس أصحابه على أرض المعركة ، وذلك بهدف أن يكون الناس على بينة من أمرهم فتقام الحجة عليهم . وذلك تطبيقاً للمبدأ الشرعي الذي يقضي بعدم إنزال العقوبة بالإنسان ما لم يكن مدركاً أنه يخالف الأحكام الإلّهية . ذلك المبدأ الذي لم يكن الحسين يطبقه رفعاً للعتب . بل هو كان يفهم ما وراءه من ضرورة الجهاد لإنقاذ الناس ، وليس فقط مجرد تخييرهم بين الخير والشر بتشكل حيادي ، ومن هنا كان حثه الناس على الإستجابة لنداء الله وهكذا فقد كان الحسين مطبقاً للتعاليم الإلّهية نصاً وروحاً لا سيما الأمر القرآني الذي يقضي أن : ﴿ **جادلهم بالتي هي أحسن** ﴾ وهو يعني الصبر والتحمل والتروي في محاولة لانقاذ الناس ، وعند ذلك ﴿ **يهلك من هلك عن بينة ويحيا من حي عن بينة** ﴾ .

فإذا كان مجرد إيضاح الطريق للناس كافياً كحد أدنى إلا أن الرأفة بهم تقضي بحثّهم على سلوكه من أجل خلاصهم الدنيوي والأخروي . وهذا ما فعله الله تعالى في القرآن الكريم حيث نجد عدداً كبيراً جداً من آيات الترغيب والتحذير . وهذا أيضاً ما أصر عليه الرسول (ص) ومن بعده أمير المؤمنين (ع) الذي لم يترك فئة لم يجادلها ويقدم لها البينة سواء من أهل الكتاب أم ممن يدعون الإسلام وصولاً حتى إلى المؤمنين الحقيقيين . ومن هنا كان ذلك العدد الهائل من المحاكمات العقلية والمناقشات العميقة التي حفلت بها كتب التاريخ والأحاديث وأخيراً نهج البلاغة الذي تحتل مجادلة الخارجين على السلطة الإسلامية حيزاً كبيراً جداً فيه . فلقد ناقش الإمام الخلفاء الذين سبقوه نقاشاً مستفيضاً ولا سيما الخليفة الثالث ، كما ناقش قريشاً والأنصار حول موقفهم من الخلافة .

ثم إن الإمام فنّد ما ادعاه كل من طلحة والزبير وسواهما من الناكثين لبيعته ، ومن أجل مزيد من الأعذار كلف الإمام فتى متطوعاً للموت ليحمل مصحفاً ويقف بين الصفين قبل معركة الجمل وليدعو القوم إلى ما فيه ، ولكن الناكثين قتلوه . وناقش الإمام معاوية بن أبي سفيان في عدد كبير من الرسائل التي وجهها إليه حاملة البينات الواضحة لتبديد كل ما كان يثيره ابن اكلة الأكباد من شبهات وأضاليل .

وأخيراً رد الإمام ردوداً واضحة على الخوارج المارقين من الدين .

كل هذا النشاط الإيماني شكل سجلاً حافلاً بالدروس السياسية الشاملة الجليلة ، التي توفر لمن يريد أن يهتدي كل وسائل الاقتناع .

وفي كل ذلك كان الإمام يقيم الحجة على المسلمين متحملاً في سبيل ذلك التضحيات الكبيرة التي ينوء بها أعاظم الرجال .

ولم يكتف الإمام بممارسة هذه السياسة ، بل كان يعلن ضرورة اتباعها ويبرر اللجوء إليها أمام نفاذ صبر أصحابه مذكراً باستمرار بالمبدأ القرآني : ﴿ **ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حي عن بينة** ﴾ . فلقد أوصى جيشه قبل قتال أهل الشام بقوله « لا يحملنكم شنآنهم على قتالهم قبل دعائهم والأعذار إليهم »(١٧) . ولم يشذ الإمام الحسن عن هذه القاعدة بل هو سار بسيرة أبيه علي (ع) في تفنيد حجج خصمه معاوية ليكون الناس على بينة من أمرهم .

ولما كان الحسين (ع) من نفس المدرسة ، مدرسة الرسول الأعظم (ص) ، فقد سلك نفس النهج في الاعذار دون أن يترك أية فرصة تفوت .

فعندما بدأ معاوية بشراء البيعة ليزيد ، بدأ الحسين حملته لإيضاح حقيقة يزيد الدي أخذ أبوه يدعي أنه أصبح مؤمناً صالحاً لا سيّما بعد أن مهّد للأمر بإرساله على رأس حملة استعراضية تحت ستار محاولة فتح القسطنطينية . وقد فضح الحسين محاولات معاوية وسلوك يزيد على رؤوس الاشهاد في المدينة .

وبعد موت معاوية ، وعندما طلب الوليد بن عتبة من الحسين مبايعة يزيد ، كشف له الحسين وللناس حقيقة يزيد الفاسق القاتل شارب الخمر ، لكي لا يلتبس

الأمر على الناس وينخدعوا بكلام عملاء السلطة الأموية . وعندما تدخل مروان بن الحكم لدفع عملاء السلطة لانتزاع البيعة من الحسين (ع) ، لم تفت الحسين فرصة كشف حقيقة مروان بن الحكم لمن يمكن أن يكون مخدوعاً به في ذلك الحين ، بل ومساهمة منه (ع) في كشفه للمستقبل ، على أساس معرفة الحسين المسبقة بأن مروان بن الحكم سيتولى يوماً أمر المسلمين . ذلك أن أمير المؤمنين في موقعة الجمل عندما أسر مروان بن الحكم واستجار بالحسن والحسين فاطلقه علي (ع) وأخبر أنه سيكون له لعقة من الحكم كلعقة الكلب أنفه وأنه أبو الأكبش الأربعة(١٨) .

وفي مكة لم يألُ الحسين جهداً في كشف حقيقة يزيد وأبيه للناس عامة ولكبارهم خاصة ، ولما حاول عمرو بن الأشدق بن سعيد بن العاص عامل الأمويين على مكة أن يثنيه عن التوجه إلى العراق متهماً إياه بمشاقّه الله ورسوله لقنه الحسين درساً في موضوع طاعة الرسول ومشاقته(١٩) .

وفي الطريق إلى كربلاء كان الحسين (ع) لا يفتأ يقيم الحجة على من يلتقي أو يلحق به أو يسايره . كزهير بن القين البجلي . وعند التقائه بالحر الرياحي ، وجه إليه وإلى جيشه العديد من الكلمات التي تشرح حقيقة الأمويين وتؤكد الواجب الشرعي في مقاومتهم .

وعند تنصل من تنصل من مراسلته من أهل الكوفة كشف الرسائل الموجهة إليه ليقيم الحجة عليهم وعلى الآخرين الذين يرافقونهم .

ثم هو لم ينسَ توجيه الرسائل إلى من بعد من طريقه أو من أرض المعركة كوجهاء البصرة مثلاً .

وأخيراً فقد ألقى الحسين العديد من الخطب ووجه الكثير من الكلمات إلى الجيش الأموي بعدما تكامل عدده في أرض كربلاء كي يكون الناس على بصيرة من أمرهم .

وبعد الحسين تابعت أخته زينب المهمة في أزقة الكوفة وفي قصر ابن زياد وفي دمشق مقيمة الحجة على السلطة الأموية وعلى السائرين في ركابها .

إذاً فإنه لا يمكننا إلا أن نعترف بأن من هلك في كربلاء هلك عن بينة ومن حيي فقد حيي عن بينة ، بل أكثر من ذلك ، فلقد بذل الحسين مجهوداً كبيراً لإنقاذ مؤيديه والجيش الخصم كي لا يكون مغرراً به . وكان يصدر في ذلك عن شعور عال جداً بالمسؤولية التاريخية .

المسؤولية تجاه الإسلام الذي دمرته السلطة الأموية .

والمسؤولية تجاه الإنسان الذي كان يُدفع إلى الكفر والموت في آن .

وقد بلغ الإحساس بالمسؤولية أعظم درجاته عندما ذرفت عينا الحسين (ع) الشريفتان الدموع ، لا بسبب إدراكه أنه مستشهد وأصحابه لا محالة ، بل بسبب تهافت جماعة الأمويين إلى النار . فعندما سألته العقيلة زينب عن سبب بكائه قال إنه يبكي لأنه سيكون سبباً في دخول تلك الجموع التي تواجهه إلى النار .

وما ذنب الحسين إذا كان لم يدع وسيلة لتبيان الحق ومحاولة انقاذ الناس ولكنهم أصروا على العمى والغي والكفر .

ثانياً : الوفاء بالعهود

ومن أهم الدروس المتعلقة بالأخلاق السياسية أيضاً ، درس الوفاء بالعهود ، الذي كرّسه الحسين قولاً وفعلاً فكان بذلك على النقيض من معظم من مارسوا السياسة في العالم منذ فجر التاريخ حتى اليوم . ذلك أن السياسي المعروف ، يستبيح أية وسيلة من أجل الوصول إلى أهدافه ، وان هو تورّع عن ممارسة بعض الوسائل فإنما يكون ذلك نتيجة لخشيته من العواقب ، وهكذا فإن هذه الخشية وحدها هي التي تحد من حرية السياسي في اختيار وسائله .

وأهم العواقب التي يخشاها السياسي هي انقلاب الموقف وإمكانية استخدام نفس الوسائل ضده فيذهب ضحية لنهج كان السباق لتكريسه .

وقد عانت البشرية من الأساليب اللاإنسانية في التعامل البشري لا سيما في حالات الحروب والأزمات حيث كان يستباح كل أسلوب يخطر على البال .

ولكن المآسي التي ترتبت على ذلك والانعكاسات السيئة وتحول المنتصر

اليوم منهزماً غداً ، كل ذلك دفع إلى وضع بعض المبادىء الإنسانية في التعامل بين الخصوم .

ومن هذه المبادىء مبدأ الوفاء بالعهود .

هذا المبدأ كرس اليوم في التعامل الداخلي والدولي ، ولكنه لم يترسخ ولا يبدو أنه سيترسخ وذلك لأحد سببين أو لكليهما :

السبب الأول : أن من يتضرر من هذا المبدأ يسهل عليه خرقه ، إذ لا عقوبة على ذلك لا بين خصوم داخليين في بلد معين ولا بين خصوم دوليين .

والسبب الثاني : أن من يخشى خرق هذا المبدأ بشكل مكشوف غالباً ما يلجأ إلى الاحتيال عليه ليفرغه من مضمونه .

وهذا ناتج عن عدم الإيمان الحقيقي بمبدأ الوفاء بالعهود ، لأنه فُرِضَ من قبل البشر لتحقيق مصالح خاصة أو عامة، ولا يمكن للمبدأ هذا أن يترسخ إلا إذا توفر الإيمان الحقيقي به وهذا الإيمان لا يوجد إلا لدى أولئك الذين يؤمنون بالصلاحية المطلقة لفارض المبدأ . والصلاحية المطلقة لوضع المبادىء لا تتوفر إلا في الله تعالى ومن هنا فإن المؤمنين الحقيقيين بالله هم الذين يتمسكون بالمبدأ نصاً وروحاً ، شكلاً ومضموناً ، ومثال هؤلاء المؤمنين قدمه مشرفاً الإمام الحسين (ع) .

فلقد التزم الحسين (ع) التزاماً حقيقياً بالاتفاق الذي أبرمه الإمام الحسن (ع) مع معاوية بن أبي سفيان وذلك على الرغم من السياسة المنحرفة التي مارسها معاوية طيلة فترة ملكه ، سواء في ما يتعلق بتعطيل الحدود أو التعدي على الناس والتلاعب بأموال المسلمين ، أو في ما يتعلق بتحقيق أهداف الإسلام في الفتح ، حيث حوّله إلى وسيلة للشهرة والسيطرة والتمهيد لتوريث السلطة في عقبه .

وهكذا وعلى الرغم من الأذى الذي لحق بأهل البيت وبشيعتهم ، فقد صبر الحسين إلى أن يبلغ الكتاب أجله ولم يتحرك للثورة إلا بعد الأجل المضروب للعهد وهو موت معاوية نفسه .

وفي هذا الموضـوع كان الحسين يـطبق مبدأ إسـلامياً عـاماً وشـاملاً لا يقبـل النسخ ، وهو موجود في كل مصادر التشريع الإسلامي .

ففي القرآن الكريم حضّ عـلى الوفاء بالالتزامـات في العديـد من السور التي نـزلت في مناسبـات مختلفة فقـد جاء في سـورة الإسـراء على سبيـل المثـال (آيـة ٣٤) : ﴿ وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسؤولا ﴾ . ثم أن الرسول (ص) كان يأمر بـالوفـاء بالعهـد بالنسبـة للمشركين ويشـدد على الاثم المتـرتب على عـدم الـوفـاء بـالعهود ، وقـد وصل الأمـر إلى قرن الـوفاء بـالصـلاة ، فقـد جـاء في الحـديث : « وأمركم بالصلاة والوفاء بالعهود » .

والإمام علي (ع) لم يهمل هو أيضاً هذه المسألة بل بـالعكس فقد كـان وفياً إلى أقصى الحدود ، سواء مع الصديق أو مـع العدو ، وهـو لم يعطِ عهداً ولم يعـد وعداً إلا وكان مخلصاً بالوفاء ولعل مراجعة سيرتـه (ع) تسمح بـاستخلاص الكثيـر من العبر على هذا الصعيد ، لا سيما في ما له علاقة بقتال معاوية أو الحكومـة التي انبثقت عنه في صفين .

وقد أوضح الإمام أهمية الوفاء في كلمة له جاء فيها :

« أيها الناس ان الوفاء توأم الصدق ، ولا أعلم جُنـة أوقى منه ، ومـا يغدر من علم كيف المـرجع . ولقـد أصبحنا في زمـان قـد اتخـذ أكثـر أهله الغـدر كيسـاً ، ونسبهم أهـل الجهل فيـه إلى حسن الحيلة . ما لهم قـاتلهم الله ! قد يـرى الحـوّل القُلَبُ وجـه الحيلة ودونها مـانع من أمر الله ونهيه ، فيـدعها رأي العين بعـد القدرة عليها ، وينتهز فرصتها من لا حريجة له في الدين »[٢٠] .

ولقد طبق الإمام الحسن هذه التعاليم وحافظ عليها ، وكان يرى غـدر معاويـة وتنصله رأي العين ، وكـان شيعته يـطالبونـه بالتحـرك لردعـه ، ولكنه كـان يتمسـك بـالعهد الـذي أعطاه مهمـا كلف من صبر وألم . وقـد ورث الحسين نفس التعـاليم وسار على نفس النهج باخلاص وصدق .

أما بنو أمية فانهم لم يكونوا يرعون إلاًّ ولا ذمـة ، ويدوسـون العهود بـأقدامهم دون خجل .

فهذا معاوية الذي كان تعهد للإمام الحسن (ع) أن لا يخيف شيعته وأن يرد الأمر إليه بعد موته فان كان الحسن قد قضى فإلى الحسين .

ولكنه ما ان استلم الكوفة حتى أعلن موقفه من العهود قائلاً إن شروطاً كنت شرطتها لبعضكم هي تحت قدمي هذا .

وبالفعل فهو تنكر للشروط بشكلها وبمضمونها : فلكي يتخلص من مطالبة الإمام الحسن إياه بالوفاء فقد عمد إلى التآمر على حياته حيث دس له السم بواسطة زوجته جعدة بنت المنافق الأشعث بن قيس .

ثم أنه غدر ببعض شيعة الإمام المخلصين كحجر بن عدي وأصحابه .

وهو أخيراً انتزع البيعة ليزيد رغم تعهده للإمام الحسن (ع) بأن لا يجعلها من بعده إلى أحد من ولده .

وهكذا يتضح للمسلمين السلوك السوي من خلال مقارنة ممارسة الحسين (ع) وقبله الحسن وعلي (ع) من جهة ، وسلوك معاوية ومن بعده سائر الأمويين من جهة أخرى .

ولعل أهمية تمسك الأئمة بالوفاء بالعهود تبدو في أجلى صورها في مواقفهم التي كلفهم فيها التمسك بالعهود ثمناً غالياً ، وتلك ميزة لهم ، ذلك أن الإنسان يتمسك بالمثل ما دام هذا التمسك لا يجر عليه ضرراً غير اعتيادي . ولكنه يسعى للتملص غالباً إذا جرت عليه المثل الويلات . ولكن الحسين وسائر الأئمة كرسوا المبدأ على الرغم من التضحيات الكبيرة التي تطلبها منهم هذا التكريس .

ثالثاً : الامتناع عن الغدر

نستخلص هذا الدرس من سيرة رسول الحسين (ع) وثقته وابن عمه مسلم بن عقيل ، فقد ضرب مثالاً في سمو الخلق السياسي عندما أصبح ابن زياد تحت رحمته في دار هانيء بن عروة فامتنع عن قتله مختاراً .

فقد كان الحسين (ع) أرسل مسلم بن عقيل إلى أهل الكوفة بعد أن أتته الرسائل تلح عليه في القدوم للتحرك ضد الطاغية يزيد .

وفي الكوفة عمد مسلم إلى أخذ البيعة للحسين (ع) ، حيث بايعه عدد هائل من الناس ، فيما كان عامل الأمويين على الكوفة ، النعمان بن بشير عاجزاً عن تحريك ساكن .

ولما وصلت الأخبار إلى يزيد ، لجأ إلى مستشار أبيه سابقاً ومستشاره سرجون النصراني ليجد له الحل ، فاقترح عليه سرجون هذا أن يولي الكوفة عبيدالله بن زياد إلى جانب ولايته على البصرة . فكتب يزيد بعزل النعمان بن بشير وبتولية ابن زياد . وطلب من ابن زياد البحث عن مسلم بن عقيل وقتله . وقدم ابن زياد إلى الكوفة عند ذلك انتقل مسلم بن عقيل إلى دار هانىء بن عروة المرادي ليتم استعداداته ، وصدف أن نزل أحد كبار الشيعة وهو شريك بن الأعور ، في دار هانىء نفسه . ولما استقر ابن زياد في قصر الإمارة أخذ بعض وجهاء القوم يزورونه لتهنئته وفي هذه الأثناء ، مرض ابن الأعور وكان ذا فضل على ابن زياد ، فأرسل إليه ابن زياد يوماً أنني رائح عليك العشية فعائدك . عند ذلك اقترح شريك ابن الأعور على مسلم خطة لقتل ابن زياد في دار هانىء بن عروة . وقضت الخطة بأن يختبىء مسلم في مكان داخل دار هانىء ، وعند سماعه كلاماً اتفق عليه يثب على ابن زياد فيقتله .

وتم الإستعداد لهذا الأمر ، وقد ابن زياد إلى دار هانىء بن عروة ، وجلس في المكان المخصص ، فأطلق شريك الكلام المتفق عليه كاشارة لمسلم لكي يتحرك ولكنه امتنع ، وكرر الكلام وبقي مسلم ساكناً في مكانه . ولما انصرف ابن زياد خرج مسلم فسأله شريك : ما منعك من قتله . فقال : خصلتان :

أما احداهما فكراهة هانىء أن يقتل في داره .

وأما الأخرى فحديث حدثنيه الناس عن النبي (ص) : « إن الإيمان قيد الفتك فلا يفتك مؤمن »[٢١] .

وهكذا فقد تمسك مسلم بن عقيل بأسمى الأخلاق السياسية متحملاً في سبيل ذلك ثمناً ثقيلاً فقد استطاعت السلطة أن تنجح في تخويف الناس وإرهابهم لينفضوا عن مسلم ، فيخوض معركة يائسة ضد جيش ابن زياد بقيادة محمد بن الأشعث ، وأن يحمل بعد أن انهكته الجراح إلى قصر الإمارة حيث ضربت عنقه

بأمر من ابن زياد ، الذي كان هو امتنع عن قتله عندما كان ذلك بالنسبة إليه كشربة ماء .

كل هذا يدل على التزام صارم بالأخلاق الإسلامية من قبل مسلم بن عقيل ، في الوقت الذي كان فيه التساهل في هذا الأمر سيكون له مردود هائل إلى أقصى الحدود ، ولكنها الأخلاق الرسالية التي تقوم على التضحية وتحمل الآلام في سبيل الحفاظ على المثل العليا ، لأن عدم الالتزام الدقيق والنكوص أمام المصاعب والتخلي عن القيم من أجل الخلاص العاجل ، إنما هي إلى جانب كونها تعبر عن شخصية ضعيفة واهنة ، تضرب للناس المثال السيء الذي يشجعهم على الإستهانة بكل شيء من أجل الخلاص من التضحية .

وقد لا يقتصر الأمر على هذا الجانب السلبي ، جانب عدم تحمل المشقة لتنفيذ أحكام الله بل قد يتعداه إلى الجانب الإيجابي وهو استباحة كل شيء في سبيل الوصول إلى المكاسب ، وهنا تضيع القيم والمثل وينفتح الطريق عريضاً أمام المنافقين المحترفين ليفعلوا ما يحلو لهم .

إن الأخلاق السياسية احدى سمات الإيمان . فالإيمان مسألة متكاملة لها وجوه وجوانب عديدة ، وكل هذه الوجوه والجوانب يجب أن تكون منسجمة بلا تعارض ولا تنافر بل متضافرة لتشكيل شخصية المؤمن المتكاملة . والتساهل في أي وجه أو جانب إنما يحدث الإرتباك في هذه الشخصية . ومسلم بن عقيل لم يشأ في اللحظة الحرجة أن يضحي بالمثل ليحصل على مغنم سريع . ولو انه تساهل في تطبيق المبدأ على نفسه ، لكانت الفوارق بينه وبين خصومه أخذت تدريجياً بالزوال ، لأن الشيطان إذا وجد المدخل إلى شخصية الإنسان فانه يتشجع على المحاولة والتكرار . أما إذا وجد الموقف الصلب الرادع فربما يئس أو تخلى عن الإلحاح .

وأخيراً فإن ابن عقيل الذي قدم حياته على يدي من لم يشأ الفتك به ، ما كان ليحوز على تلك المنزلة العظيمة في الدنيا والآخرة ، في الدنيا حيث التغني بسيرته ما زال قائماً منذ عام ستين للهجرة ، وفي الآخرة حيث حشره الله مع خاصة أوليائه من العترة الطاهرة .

رابعاً : تسهيل تلبية الحاجات الطبيعية للإنسان المسلم ولو كان خصماً

لم يكن الحسين (ع) يؤمن بمنع أخصامه المسلمين من الحصول على حاجاتهم الطبيعية الضرورية ، لا سيما حاجتهم للماء ، بل هو على العكس كان يبادر إلى الإسهام في سد هذه الحاجة بما يمتلك مساوياً بين أنصاره وخصومه في الحصول على الماء .

إن هذا المبدأ الأخلاقي السياسي يعبّر عن اعتراف بحق مقدس للإنسان المسلم بتلبية حاجاته . لا سيما البسيطة منها ، لأن الطبيعة هيأت سبل تلبية هذه الحاجات للإنسان بل ولسائر المخلوقات الحية ، فأصبح من غير المشروع أن يعمد فرداً أو جماعة إلى حرمان الإنسان من هذا الحق الطبيعي ، فيما هو مباح للمشركين بل وللحيوانات أيضاً .

وإذا كان الفرد أو الجهة المشار إليهما هو الإمام نفسه فعند ذلك يأخذ تطبيق هذا المبدأ منحى أكثر عمقاً وصدقاً وشمولاً لأن الإمام هو المسؤول عن المسلمين بل وعن البشر على وجه العموم وهو لهذا يشعر بواجب أكثر ثقلاً من غيره في هذا الجانب ، ومن هنا يكون مطالباً أخلاقياً بمعاملة خصومه على أنهم مسلمون ولو مغرراً بهم ، ولهذا فلهم نفس الحقوق بسد حاجاتهم كما لأنصاره أو للحياديين ، دون أن يكون للتهديد بالقتال أو للقتال نفسه أثر في هذه المسألة لأن القتال الذي يمارسه الإمام ضد المنحرفين من أهل القبلة يجب أن يكون دفاعاً عن النفس ، أي رداً لاعتداء مباشر يقوم به الخصم ، الذي يتصدى لمنع الإمام ومنع المؤمنين من الحصول على حقوقهم .

وهذا الرأي لا يتناقض مع مسيرة الحسين لملاقاة الجيش الخصم لأن خصم الإمام المنصوب من قبل الله يكون معتدياً من حيث المبدأ ، وعاملاً على منع الإمام من الوصول إلى حقه ، فإذا تحرك الإمام إلى حيث يقبض على حقه ولم يمنعه أحد فهو لا يباشر قتالاً . أما إذا منع فانه لا بد أن يرد على المنع بالقتال ، وعلى هذا الأساس فإن الإمام يفرض على نفسه الامتناع عن أي نوع من المضايقة ، ثم يتخطى هذا الأمر ليعامل الإنسان المسلم المعاملة اللائقة حتى ولو كان خصماً له .

هذا المبدأ ربما لا نجد له تطبيقاً عملياً في سيرة الرسول (ص) لأن الرسول

لم يقاتل أي فئة من المسلمين على أنها منحرفة . ولكننا نجد التطبيق الناصع له في عهد علي بن أبي طالب (ع) .

فالإمام علي تعرض لاختبار حرج على يد معاوية في هذا المجال . وذلك في حرب صفين : حيث وصل جيش الإمام إلى حيث التقى بالجيش الأموي وإذا بأهل الشام قد ملكوا شريعة الفرات وحالوا بين جيش الإمام وبين التمكن من سد حاجاته إلى الماء . وأخذ أهل الشام يهددون بقتل انصار الإمام عطشاً .

ولكن الإمام أمر قادته بدفع جيش الشام بعيداً عن الماء وبالسيطرة على ضفة النهر بشكل يجعله متوسطاً بين الماء وبين جيش أهل الشام .

وتم تنفيذ أمر الإمام وسيطر جيشه على الماء وأصبحت سقاية جيش معاوية تحت رحمته .

وهنا اعتبر بعض قادة الإمام أن مجال الثأر مفتوح وقرروا منع جماعة معاوية من الوصول إلى الماء والشرب . ولكن الإمام رفض أن يمنع مسلماً من الشرب من الماء المباح للجميع بمن فيهم الكافرون وحتى الحيوانات ، فليس من المشروع منعه عن المسلمين .

وهكذا فقد سمح لجيش معاوية بالحصول على الماء ، على أساس أن القتال يتم بحد السيف لا بالتعطيش . وعلى هذا النهج سار سيد الشهداء ، فهو بعد أن التقى جيش الحر بن يزيد الرياحي لم يبخل عليه بالماء رغم أن هذا الجيش كان طليعة الجيش الأموي المكلفة بمنع الحسين (ع) من الوصول إلى مكان يلائمه من الناحية العسكرية .

فقد أخذ الحسين يسقي من يشاء من جماعة الحر بل وحتى يؤمن الماء لخيلهم التي كان يرشفها الماء كلما سقى خيله(٢٢) .

ولكن الأمويين يأبون أن يغيروا أخلاقهم الذميمة ، فقد كانوا جفاة غلاظاً ، لأنهم لا دين لهم فهم أمروا جيشهم بأن يحول بين الحسين وبين الوصول إلى الماء ، وعندما تم ذلك منعوا الحسين وأنصاره من الوصول إلى الماء ، وهم بهذا لم يمنعوه عن المقاتلين فقط بل عن النساء والأطفال بقصد دفعهم إلى الموت عطشاً أو إلى الإستسلام .

وهكـذا تبـرز الأخـلاق الإسلاميـة الحقيقيـة إلى جـانب أخـلاق الـطغـاة المستكبـرين ، وفي بروز الصنفين من الأخـلاق جنبـاً إلى جنب دفـع لكـل التبـاس وشبهة . إذ لا يمكن لأي ذي عينين أن يبقى منخدعاً بعد رؤية المثال الحسّي .

ولكن المصالح والأطماع والطاعـة العمياء والتهـديد دفعت النـاس إلى تجاوز مسألة التمييز بين الحق والباطـل ليتحول الأمـر إلى اختيار بين الملك أو الإستشهـاد وبين تنفيـذ الأوامر تعـزيزاً للعصبيـة الجـاهليـة وبين الإنسـلاخ عن المجموعـة، بين الرضوخ لمتسلمي السلطة وبين الموت على أيديهم .

وهكذا فإن الدرس العظيم الذي علّمه الحسين في أيام محنته لم يمنـع جيش عمر بن سعد بأمر من ابن زياد ، من العمل على قتل أطفال الحسين عطشاً ، ولكنه منـع الإسلام من أن يصبـح ديناً تـاريخياً يعفي عليه الـزمن كمـا عفى على الأديـان الوثنية القديمة .

خامساً : عدم بدء الخصم المسلم بالقتال

عنـد لقاء الحسين بـطلائع الجيش الأمـوي بقيادة الحـر بن يزيـد الريـاحي ، امتنع عن بدئهم بالقتال ، ورغم الحاح أصحابه على مهـاجمة جماعة الحر قبـل أن يتكامل الجيش[٢٣] ، كما امتنع عن بدء قتال الجيش بعدما اكتمل وأخذ يزحف نحو معسكره[٢٤] .

وقـد كان الحسين يصـدر في ذلك عن مبـدأ إسلامي متعلق بقتـال أهل القبلة الذين يُمنع بداهم بالقتال إقامة للحجة عليهم .

ولعل التفسير يكمن في كون الإمام يسعى للحصـول على حقوق المسلمين ، فهو يتحرك للوصول إلى ذلك باعتبار هذا التحرك تكليفاً شرعيـاً . دون أن يعمد إلى التنكيل أو إراقة الدماء ، لحرمة طلب النصر بالجور . وأثناء التحرك ، اما أن يصـل الإمام إلى هدفه أو يحال بينـه وبين ذلك . وعنـد الحيلولة يعمـل الإمام على إزالـة العائق بالوسائل الممكنة ، فإذا عمد الخصم إلى استخـدام السلاح فعنـد ذلك يـرد الإمام باستخدام السلاح . كـل هذا خـوفاً من قتـل انسان بـدون بينة ممن يمكن أن يكونوا مغرراً بهم ويحتمل أن يفيئوا إلى الحق وأن ينسحبوا من القتال[٢٥] .

وهذه السنة في قتال أهل القبلة ممن يشهدون بأن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله لم يخطها النبي (ص) لأن معاركه كانت مع المشركين من الوثنيين وأهل الكتاب . ولكن الذي كرسها هو علي بن أبي طالب (ع) بشكل لم يعد يحتمل أي استثناء أو لبس .

فالإمام أثناء خلافته قاتل دفاعاً عن حقيقة الإسلام . وإذا كان الرسول قاتل على تنزيل القرآن فقد قاتل أمير المؤمنين على تأويله ، فابتلي بحرب الناكثين : طلحة والزبير وجماعتهما الذين بايعوا ثم نكثوا بيعتهم وتحركوا إلى البصرة ليحشدوا ما يستطيعون من جيش لقتال أمير المؤمنين فتحرك الإمام لقتالهم وعندما التقى بهم ، أبى أن يبدأهم بالقتال تأكيداً للحجة عليهم .

كما أن الإمام قاتل الفاسقين الذين والوا معاوية بن أبي سفيان الذي تمرد على السلطة الشرعية للإمام الشرعي وجمع طغام أهل الشام وأجلاف الأعراب ليقاتلوا الولي الشرعي .

ولما توجه الإمام إلى الشام لاستعادتها ، كحق من حقوق الإمامة وواجب من واجباتها ، التقى الجيش الأموي في صفين ، وأعطاه الكثير من الفرص إقامةً للحجة . ولم يبدأ بالقتال وكذلك فعل الإمام في قتاله للخوارج المارقين الذين مرقوا من الإيمان كما يمرق السهم من الرمية . وهكذا وبمناسبة هذه الحروب ، سن أمير المؤمنين الكثير من مبادىء الأخلاق السياسية وفي مقدمها هذا المبدأ .

ولم يقتصر دور الإمام على التقرير أي اتخاذ الموقف العملي تاركاً للآخرين الإستنتاج ، بل هو كان يأمر امراءه على الجيش ليطبقوه في الحروب .

فهو يوصي جيشه قبل القتال في صفين قائلاً : « لا تقاتلوهم حتى يبدؤوكم ، فانكم بحمد الله على حجة ، وتركِكم إياهم حتى يبدؤوكم حجة أخرى لكم عليهم »(٢٦) .

وهكذا فإن الإمام يعتبر بدء خصمه بالقتال حجة عليه ، لأنه لن يستطيع بعدها أن يدعي أنه اضطر أو أجبر وأنه لم يكن ينوي اضرام نار الحرب .

والإمام يبدو أكثر احتياطاً في بعضِ الأحيان فهو لا يأمر فقط بعدم البدء

بالقتال بل وبعدم الدنو من الخصم ، دنواً يدفع إلى الظن بأنه مقدمة لقدح زناد الحرب ، ففي وصيته لمعقل بن قيس الرياحي أميره على مقدمة جيشه إلى صفين يقول (ع) : « لا تدن من القوم دُنُوَّ من يريد أن ينشب الحرب ولا تقاتلن إلا من قاتلك »(٢٧) .

وقد التزم الإمام الحسين بهذا المبدأ التزاماً دقيقاً ، ولم يتخلَّ عنه من أجل اقتناص فرصة تمكنه من تسديد ضربة موجعة لعدوه .

فالمجموعة التي كان يقودها الحر ، والتي أخذت تتحكم في وجهة سير الإمام ، كانت صغيرة نسبياً وربما كان النصر عليها ممكناً بسبب شجاعة أنصار الإمام الحسين وتفوقهم الفردي ، وبسبب كون العديد من وجهاء جيش الحر غير مؤمنين بما كلفوا به ذلك أن بعضاً منهم كان ممن راسلوا الحسين للقدوم إلى الكوفة .

ولكن الحسين أبى إلا أن يتمسك بالمبدأ الذي سنه أبوه (ع) مهما كلف من تضحيات . وعندما يتقدم جيش عمر بن سعد باتجاه معسكر الحسين ، لم يشأ الإمام ، رغم اقتراب القوم أن يبدأهم بالقتال ، ولم يكن ذلك نشداناً للسلامة الشخصية . ذلك أنه كان قد حسم الأمر عند رفضه أن يحملوه إلى ابن زياد لمبايعة يزيد ورفضهم تخلية سبيله ولكن كان ذلك كرهاً للبدء بالقتال والقتل ، ولو أدى الأمر إلى تفويت فرصة ربما كانت ثمينة .

وهكذا مرة أُخرى تتضح عصمة الحسين (ع) . الذي لم يكلَّ عن إقامة الحجة تلو الحجة حقناً لدماء المسلمين ورجاء لهدايتهم وتوبتهم ورشادهم .

ج : الشروط الخاصة بالقتال .

ليس القتال تصرفاً مزاجياً أو ذاتياً بل هو أسلوب لانتزاع حق مغتصب ، ومن هنا فانه يجب أن يمارس ضمن الشروط التي تجعل الحصول على هذا الحق في حدود الممكن ، ولذلك كان للقتال حدان سلبيان يجب أخذهما بعين الاعتبار عند مباشرته :

أولاً : أن لا يكون انتحاراً .

ثانياً : ان المقاتل عندما يباشر القتال يجب أن لا ينكص .

أولاً : تفادي الانتحار

كان الحسين مقاتلاً في سبيل الحق ولم يكن من هواة الانتحار ، وهو لم يكن يلقي بنفسه وأصحابه إلى التهلكة ، بل هو كان ينشد مقاومة الظلم والانحراف والإستبداد على أساس وجود أنصار يرجى بواسطتهم تحقيق الانتصار .

فالقتال ليس طلباً للموت الجماعي المجاني ، بل هو إما أن يكون جهاداً في سبيل تحقيق هدف ، يقوم به من ينشد هذا الهدف وهو عند ذلك يعد العدة اللازمة ولا يعلن عزمه إلا بعد أن يجد المناصرين الذين يعتقد أنهم سيمكنونه من خوض معركة جدّية تكون احتمالات النصر فيها مرجحة .

واما أن يكون دفاعاً سلبياً عن النفس تجاه قوة تشن حرباً على الجهة المدافعة ، وفي هذه الحالة تكون القوة المدافعة أمام ثلاثة خيارات : إما الإستسلام وإما المراوغة إذا تمكنت من ذلك ، وإما القتال وهذه الخيارات تطرح إذا كانت القوة المدافعة قوية أو ضعيفة ، فإذا كانت ضعيفة فربما تحوّل قتالها إلى استشهاد ، وهو في هذه الحالة يختلف عن الانتحار لسببين :

السبب الأول : ان المنتحر يكون مختاراً للموت وساعياً للتعرض له مجاناً ، والقوة الدافعة المشار إليها ليس هذا حالها .

السبب الثاني : ان الانتفاض للدفاع عن النفس ، أو الدفاع عن الحرية أمر مستحب ومحمود لأنه مثال عال للناس ، وهذا الأمر يلامس حدود الواجب عندما يكون المدافع شخصاً مثالياً يراقب الناس حركاته وسكناته لإتخاذها سنة تحتذى .

هذه الأمور يمكن استخلاصها بسهولة من مراجعة القرآن الكريم ودراسة سنة الرسولة (ص) ونهج علي والحسن . فضلاً عن سيرة الحسين (ع) .

فالقرآن الكريم يحض على الجهاد سواء كان هجومياً أم دفاعياً . وهو يتساهل مع الإنسان المسلم عندما يتعرض للموت ، إذا ساير بلسانه الكافرين إنقاذاً لروحه . فقد جاء في الذكر الحكيم : ﴿ **من كفر من بعد ايمانه ، إلّا من أُكره وقلبه مطمئن بالإيمان ، ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم** ﴾ (النحل ١٠٦) .

وقد نزلت هذه الآية بعد أن تعرض أحد المسلمين للتعذيب ، فاضطر ، انقاذاً لروحه ، أن يتفوه بألفاظ الكفر ، ولكنه ندم على ذلك واتى الرسول وأخبره به .

إذاً ، سمح الله للذين يتعرضون للعذاب الشديد أن يناوروا للخلاص من الهلاك على أساس أن تبقى قلوبهم مطمئنة بالإيمان . ومن هنا فانه ليس من واجب المسلم أن يشن حرباً يعرف سلفاً انها ستكون بالنسبة إليه ولجماعته انتحاراً جماعياً ، ولكن من واجبه إذا هوجم أن يدافع عن نفسه ما استطاع إلى ذلك سبيلا .

فالرسول (ص) وأصحابه تحملوا الأذى في مكة في بداية الدعوة ولم يشنوا قتالاً انتحارياً . وكذلك حصر بنو هاشم وبنو المطلب في شعب أبي طالب ثلاث سنين ولم يشنوا قتالاً لمعرفتهم المسبقة بأن النتيجة ستكون الهزيمة والقضاء على الدعوة في بدايتها .

والإمام علي أمير المؤمنين (ع) الذي اعتبر أن الخلافة بعد الرسول من حقه لم يشمر عن ساعد الحرب لأن النصرة كانت منعدمة تقريباً والمعركة كانت ستكون انتحاراً جماعياً لخاصة أصحابه ، ولكنه قاتل قتالاً شديداً عندما توفر الأنصار للدفاع عن الحق .

والإمام الحسن (ع) أخذ يعد لقتال معاوية وجهّز جيشاً للقائه معتمداً على الله وعلى النصرة والتأييد ، ولكن عقد جيشه ما لبث أن نفرط فاضطر إلى السعي لتلافي المعركة لأنها كانت ستؤدي بحياة شيعته المخلصين دون أي نتيجة .

ولم يختر الحسين نهجاً مختلفاً عن نهج جده وأبيه وأخيه ، بل كان يطبق هذا النهج حسب ظروف الزمان والمكان .

فهو تحرك عندما قام الدليل لديه على وجود المناصرين الذين يمكن بواسطتهم أن يقاتل السلطة الأموية قتالاً جدياً ، فالمناصرون كانوا أهل الكوفة وهم يشكلون قوة قتالية لا يستهان بها ، فقد كانوا عمدة جيش أمير المؤمنين الذين دوخ بهم الأعداء .

وهو عندما وافته أخبار انفضاض الناس من حول مسلم بن عقيل ومقتله ، كان أمام خيارين : أما التراجع دون أية ضمانات ، وفي ذلك هزيمة لن تكفَّ أيدي الأمويين عنه ، لا سيما أن التهمة جاهزة فيقدمونها حجة لقتل الحسين وأنصاره بل لذبحهم ذبح النعاج .

وإما الاستمرار لعل الله يأمر بتغير الموقف ، فيترك الكوفيون صفوف الجيش الأموي عندما يشاهدون الحسين ويقيم الحجة عليهم ، وهو الذي يحمل رسائلهم ؛ وهذا احتمال لم يكن ضعيفاً من الناحية الظاهرية . وفي حال تحققه كان يمكن أن تترتب عليه احدى نتيجتين :

إما الانتصار وهو ما يرغب فيه الحسين وأنصاره بطبيعة الحال .

وإما الهزيمة وهي الأمر الذي كان الحسين على استعداد لتحمل نتائجه مهما كانت غير أن احتمالات الهزيمة كانت راجحة وقد خيَّر الحسين (ع) أصحابه عندما وافته أخبار استشهاد مسلم بن عقيل وهانيء بن عروة بين الاستمرار معه أو العودة ؛ فاصر أغلبهم على المسير(٢٨) .

وعندما التقى الحسين بطليعة الجيش الأموي ، ثم لما التقى بالجيش الأموي المتكامل ، عرض عليهم أن يخلو سبيله فيتجه إلى ثغر من ثغور المسلمين أو يختار الرحيل إلى أية بقعة من أرض المسلمين الواسعة(٢٩) ولم يصر على القتال في معركة تأكد من أنها ستؤدي إلى استشهاده واستشهاد من معه ، على أساس أن الإستسلام عنده لم يكن وارداً .

وهكذا إذاً لم يلق الحسين بنفسه وبأصحابه ، بعدما تأكد من خسارة المعركة ، إلى التهلكة بل عرض الإنسحاب وقد وجد بعض قادة الجيش الأموي هذا الطلب معقولاً ، ولكن ابن زياد أصر على لسان رسوله الشمر على القبض على الحسين وسوقه إلى قصره لانتزاع البيعة منه ليزيد .

وهنا كان بإمكان الحسين أن يتذرع بالآية التي ذكرناها سابقاً ولكنه أبى . لأنه ليس رجلاً من عرض المسلمين ، بل هو قائد وإمام . يحفظ الناس حركاته وسكناته وأقواله ليسيروا على هديها ، لهذا فهو لا يسعه إلا أن يبقى مثلاً يحتذى في الشمم والإباء والشجاعة فاختار القتال على الإستسلام وكان يعرف النتيجة سلفاً .

لقد قاتل الحسين عندما لم يجد بديلاً إلا الإستسلام ، وكان قتاله وقتال أصحابه مجيداً خالداً أكد للجميع أنه لم يكن يعبأ بالموت في سبيل الحق ، وأن محاولته الإنسحاب قبل نشوب المعركة ، لم تكن خوفاً ، لأن الخوف على النفس لا يداخل تلك الشخصية النموذجية المعصومة بل خوفه هو خوف على الدين وخوف على المسلمين وخوف من استئصال شيعته المخلصين .

لقد قاتل أبو عبدالله (ع) واستشهد فكان سيد الشهداء ، ولم يستسلم ولا هو كان منتحراً .

والذي أكده الحسين بكل هذا كراهة الإستسلام واستحباب البطولة والإستشهاد دون الحق .

ثانياً : الاقدام وعدم النكوص

عندما وجد الإمام الحسين (ع) أن القتال واقع أقدم هو وأصحابه المخلصون اقدام الأبطال حتى استشهدوا عن أخرهم ، فكان موقفهم ذاك مدرسة في الحرب ودليلاً لكل من يؤمن بعدالة قتاله .

وموقف الحسين هذا ترجمة للتعاليم الإلهية التي أنزلها الله على رسوله فكرسها الرسول في سنته التقريرية والقولية ، وتابعه فيها أهل بيته وخاصة علي وجعفر ومن بعدهم الحسين وصحبه .

فقد ورد في الذكر الحكيم عدد من الآيات الصريحة في هذا المجال منها التي تحض المسلمين على الثبات للذين كفروا عندما يتقدمون باتجاههم : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم الذين كفروا زحفاً فلا تولوهم الأدبار** ﴾ (الأنفال ١٥) ، ومنها التي تبين مصير من يفر من القتال : ﴿ **ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفاً لقتال أو متحيزاً إلى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير** ﴾ (الأنفال ١٦) .

أما الرسول (ص) فانه كثيراً ما كان يحذر أصحابه من الفرار من الزحف بقوله : « واياك والفرار من الزحف » ؛ « واجتنبوا التولي يوم الزحف » وغير ذلك من الأحاديث التي حفلت بها كتب الصحاح . اضافة إلى انه (ص) كان مثالاً في

الثبات والشجاعة فكان يصمد حين يتراجع الآخرون وموقفه يوم أحد ويوم حنين خير دليل على ذلك ، فقد كان يصمد حين يتراجع الآخرون وقد وصف علي بن أبي طالب مواقف الرسول في الحرب فقال : « كنا إذا اشتد البأس اتقينا برسول الله (ص) فلم يكن أحد منا أقرب إلى العدو منه »[٣٠] .

والصمود كان ديدن علي بن أبي طالب (ع) ؛ ومواقفه مشهورة ومعروفة في كل الوقائع ، أبّان حياة الرسول (ص) يوم بدر ويوم أحد عندما تولى الكثيرون مدبرين فصمد يذب عن الرسول (ص) ، ويم الخندق حيث كان الوحيد الذي تصدى لفرسان قريش المشركين وقتل عمرو بن عبدودّ العامري ، وكذلك يوم خيبر حيث ارتبطت المعركة على طولها باسمه ، وأخيراً وليس اخراً يوم حنين حيث صمد الرسول (ع) وصمد معه علي يقاتل أمامه وبضعة رجال من بني هاشم يحفون به .

وبعد وفاة الرسول (ص)وتحديداً في زمان الخلافة ، فقد كان علي (ع) الأمل والمرتجى في الحروب التي خاضها كلها .

وعندما أخذ أهل الكوفة يتثاقلون عن المسير إلى الشام بعد معركة النهروان ، قرر أمير المؤمنين أن يسير إلى عدوه ولو بأهل بيته وحدهم ، وهو الموقف الذي سيتخذه الحسين فيما بعد فعلاً .

ولم يكتف أمير المؤمنين باتخاذ مواقف الصمود بل كان يحض أصحابه عليه .

ففي ليلة الهرير خاطب أصحابه قائلاً : « . . . فعاودوا الكر واستحيوا من الفر فانه عار في الاعقاب ونار يوم الحساب »[٣١] .

ثم يخاطبهم في مناسبة أُخرى فيقول : « وأيمُ الله لئن فررتم من سيف العاجلة لا تسلموا من سيف الآخرة . . . إن في الفرار موجدة الله والذل اللازم ، والعار الباقي . وان الفار لغير مزيدٍ في عمره ولا محجوز بينه وبين يومه . . . »[٣٢] .

إن الصمود سمة في تلك الذرية ـ في جعفر بن أبي طالب الذي لم يتراجع يوم مؤتة على الرغم من التفوق الهائل لجيش الروم والذي كان يبلغ نسبة ثلاثين إلى واحد على الأقل . وفي مسلم بن عقيل الذي قاتل زبانية ابن زياد حتى انهكته

الجراحات . وفي الحسن (ع) الذي كان علي (ع) يطلب من أصحابه أن يحولوا بينه وبين الكر ضناً بنسل رسول الله (ص)[٣٣] .

أما الحسين فقد كان في هذه الشيمة مثالياً .

فقد واجه برباطة جاش جيشاً يفوق جيشه بنسبة ثلاثمائة إلى واحد على أقل التقديرات وأكثر من ألف ومائتين إلى واحد في أقصى التقديرات .

وقد قتل جميع أصحابه أمام عينيه وكذلك إخوته وأبناء عمومته وأبناء اخوته وأبناؤه ، وأخيراً واجه منفرداً دون أن تراود أي واحد منهم فكرة الفرار .

* * *

تلك مجموعة من الدروس الثمينة ، كتبت بدم أبي عبدالله الحسين ودماء أصحابه وبعرقهم وبدموع الثكالى والأيامى ، فكانت جديرة بأن تحفر في أعماق الوجدان الإنساني لتحقق فيه المعجزات ، وتكتب بأحرف من نور أمام خاطر أطفالنا ليشبّوا على البطولة والفداء والخلق القويم والتمسك بالمثل مهما غلت التضحيات . أن سرَّ خلود أبي عبدالله الحسين (ع) وخلود الإسلام الفعلي ، ولو على شكل قبس في القلوب إنما يكمن في إيمانه وتعاليمه وسلوكه .

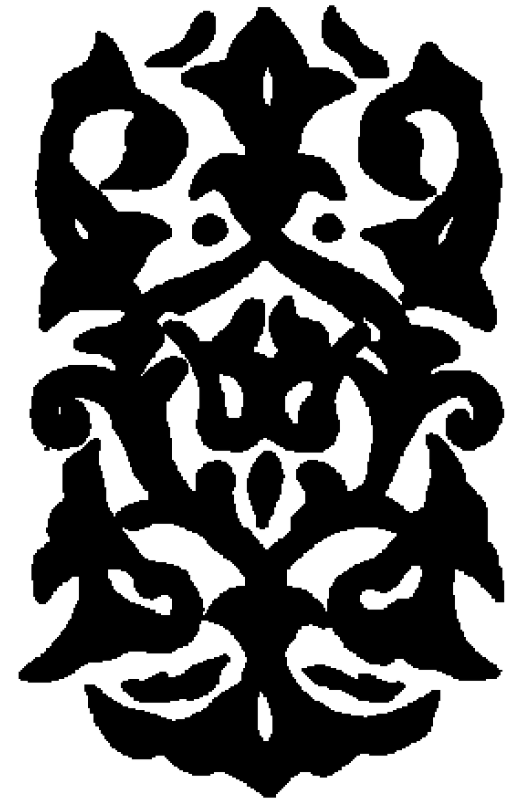
فلنتابع درس تلك الشخصية الخارقة بقدر ما نستطيع من الوعي لعله يمكننا أن نتفهم بعض جوانب عظمتها وهذا القدر الذي نستطيعه من الفهم كافٍ ليبعث فينا نوازع البطولة والأمل بالمستقبل المشرق .

الهوامش

---

(١) الفتوح ـ ابن الأعثم الكوفي ـ دار الندوة الجديدة ـ بيروت ـ ج ٥ ص ٢٠٠ .
(٢) نفس المصدر ص ٢٤٤ .
(٣) نفس المرجع .
(٤) نفس المرجع ـ ج ٤ ص ١٦٠ .
(٥) نهج البلاغة ـ ضبط صبحي الصالح ـ دار الكتاب اللبناني ـ ط ١ ـ ١٩٨٠ ص ٨٣ .
(٦) نفس المرجع ص ٣٨٧ .
(٧) الفتوح ج ٤ ص ١٦٣ .

(٨) نفس المرجع .
(٩) نفس المرجع ج ٥ ص ١٨ و ١٩ .
(١٠) نفس المرجع ص ٢٠٠ .
(١١) نفس المرجع ص ٢٢٨
(١٢) نهج البلاغة ص ٦٦ .
(١٣) نفس المصدر ص ١٠٢ .
(١٤) نفس المصدر ص ٥٠ .
(١٥) نفس المصدر ص ٣٦٩ .
(١٦) نفس المصدر ص ٣٢٣ .
(١٧) نفس المرجع ص ٣٧٢ .
(١٨) نفس المرجع ص ١٠٢ .
(١٩) تاريخ الطبري ـ دار الفكر ١٩٧٩ ج ٤ ص ٣٢٢ .
(٢٠) نهج البلاغة ص ٨٣ .
(٢١) مقاتل الطالبيين ـ أبو الفرج الأصفهاني دار المعرفة بيروت ص ٩٨ و ٩٩ .
(٢٢) الفتوح ـ ج ٤ ص ٢٣٨ .
(٢٣) نفس المصدر .
(٢٤) نفس المصدر ص ٢٤٣ .
(٢٥) نهج البلاغة ص ٩١ .
(٢٦) نفس المرجع ص ٣٧٣ .
(٢٧) نفس المرجع ص ٣٧٢ .
(٢٨) نفس المرجع ص ٢٢٢ .
(٢٩) نفس المرجع ص ٢٣٨ .
(٣٠) نهج البلاغة ص ٥٢٠ .
(٣١) نفس المرجع ص ٩٧ .
(٣٢) نفس المرجع ص ١٨١ .
(٣٣) نفس المرجع ص ٣٢٣ .



في ظلال اسبوع الوحدة الاسلامية

المفتي السيد محمد سعيد العرفي

الحمد لله رب العالمين . أما بعد : فقد تكلم سماحة الإمام الحجة بما لا مزيد عليه ، وقد دعاني لأن أتكلم ليرى ويرى الجماعة رأي أهل السنة في مسألة الشيعة ، ورأي الشيعة في أهل السنة ، والشيعة والسنة هما صنوان لا يفترقان ، وان فرقت بينهما سياسة الحكومات . قال الله تعالى : ﴿ ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء ﴾ ومن أولى بما جاء به قول الله تعالى من المسلمين ، إلا أن الحكومات لما كانت تعتمد على سياسة (فرق تسد) أورثت الحقد والبغضاء بين أخوين لا يمكن أن يتنابذا ، ولا أن يختلفا لولا تلك الدسائس وما عملته الدول .

ان محبة أهل البيت هي واجبة بنظر جميع المسلمين ولقد كان الإمام الشافعي رحمه الله قد أوصى بذلك مراراً فقال :

يا آل بيت رسول الله حبكم	فرض من الله في القرآن انزله
كفاكم من عظيم القدر انكم	من لم يصل عليكم لا صلاة له

وليست هناك حجة فوق هذه الحجة ، بل ورد ما هو أكثر من ذلك إذ قال رحمه الله مبيناً لنا رأيه بأوسع من هذا :

يا راكباً قف بالمحصب من منى	واهتف بقاعد خيفها والناهض
سحراً إذا فاض الحجيج إلى منى	سحاً كملتطم الفرات الفائض
ان كان رفضاً حب آل محمد	فليشهد الثقلان اني رافضي

وقال هذا القول وهو في (منى) يشير إلى الاجتماع الأكبر لأنه لا معنى للحج إلا اجتماع المسلمين من ذوي النهى والثروة فذووا النهى يذهبون بأنفسهم ، وذوو الثروة يذهبون بأنفسهم ويرسلون غيرهم من ذوي النهى .

هذا من حيث محبة آل البيت ، وأما من حيث العبادات فلقد بينت رأيي في (حي على خير العمل) في كتاب مبادىء الفقه الإسلامي ولقد كان هذا مذهب السلف الصالح كله ، وانما منعه عمر (رض) حتى لا يتكل الناس ويتأخروا عن الجهاد . وكذلك (الصلاة خير من النوم) حيث جاء رجل يوقظه إلى الصلاة ، فلم يسمعه عمر (رض) فقال : (الصلاة خير من النوم) فسمعها عمر (رض) فطلب إليه اضافتها إلى الأذان ، لذلك قال العلماء : لا مانع من إيرادها بعد الأذان لأن الأذان يجب أن لا تدخل عليه كلمة زائدة . وكذلك الاسبال ، فان الإمام مالك قال بوجوب ذلك .

وقد روي أنه أورد حديث شد اليدين ولم يعمل به والقاعدة أن الإمام إذا أورد حديثاً ولم يعمل به فهو طعن له ، وفي الحقيقة أن بعض أسرى العجم لما جيء بهم إلى عمر بن الخطاب (رض) كانوا مكتفين أيديهم مطأطئين رؤسهم ، فقال عمر : هذه وقفة تليق بالوقوف بها أمام الله .

أما الإمام مالك فقال في الاسبال : (اني رأيت أهل المدينة وعلماء أهل بيت النبوة على ذلك) . لذلك أفتى بوجوب ذلك ، وبطلان الصلاة بشد اليدين ، إذا لم يعمل بالحديث .

أما الإمام الشافعي فقد توسط في ذلك فقال : (يخير المرء بين التكتيف والاسبال . إذن فلا خلاف بين الشيعة والسنة في ذلك . وأما السجود على التربة في الصلاة » فإن هذه التربة قد اختلف فيها ، فقال الإمام أبو حنيفة : يستحب السجود على الأرض ، وما ينبت عليها . وقال الإمام مالك : بالإستحباب المؤكد ، والسجود على الحصير الخشن . وقد افتى الشريف المرتضى بصحة الصلاة بغير ذلك . لذا فقد اختلف العلماء من أهل السنة والشيعة أنفسهم في الموضوع .

وأما جمع الصلاتين تقديماً وتأخيراً بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء ، فيجوز أن يؤخر الظهر إلى العصر أو تقديم العصر إلى الظهر ، ويجوز أن يؤخر

المغرب إلى العشاء ، ويقدم العشاء إلى المغرب .

فقد روى مسلم في صحيحه عن ابن عباس (رض) انه قال : (كنا على عهد رسول الله (ص) نجمع من غير سفر ولا مطر قلت : ماذا أراد بذلك ؟ قال : أراد أن لا يخرج أمته ، قال الراوي : وقع في نفسي شيء ، فسألت أبا سعيد الخدري وأبا هريرة فأكدا لي ذلك) .

فكل هذا دليل على أن هذه الخلافات البسيطة لا تؤدي إلى شيء في نظر الأفراد المفكرين الذين درسوا الفقه ، ولست أعني المتقدمين بل المتأخرين الذين عرفوا الفقه بأنه : العلم بالأحكام الشرعية العلمية المكتسبة من أدلتها التفصيلية ، إذا رجعنا إلى المسائل الخلافية نجدها متضارية بين السنة أنفسهم ، والشيعة أنفسهم . إذن علام الخلاف ؟

قال الله تعالى : ﴿ **قل تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ان لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون** ﴾ . فإذا كان الله تعالى قد كلف نبيه (ص) بأن يدعوا الكفار إلى الوحدة ، فمن أولى من المسلمين بالوحدة ، ومن أولى من الأخوين الشيعة والسنة وهما صنوان يتوقف الواحد منهما على الآخر ، وما هذه التفرقة التي لعبت دورها سواء أكانت في العهد الأموي أو العباسي أو التركي ؟ وانتجت هذه الحالات المؤسفة ، وقد أحدق العدو بنا ، وان المسلمين في أشد خطر . يجب أن نلتفت إلى ماضي الإسلام الزاهر ، والأدلة الواضحة وان نفهم الدين للّادنيين بأنه ليس ستاراً، ان الدين وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى ما هو خير لهم بالذات ، وليس الدين بأن يقبل الفائدة العرضية ولا يقبل الأكراه ، لأن الله تعالى قال : ﴿ **لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي** ﴾ .

لقد أتى سماحة الإمام حفظه الله تعالى بما لا مزيد عليه لإثبات الوحدة ، ومحاربة رأي النابذين الذين يدخلون في الإسلام للتفرقة وإزالة روابط الأخوة . فالمسلمون جميعاً متفقون على محبة أهل البيت (ع) وتقديسهم وتعظيمهم وإكبارهم . اذن لم يحصل خلاف وما الخلاف الحاصل إلا نتيجة غير مثمرة توورثت من زمن الحكام الذين ارغموا الناس على السب وأولهم (ابن حرب)

حين جاء (جعفر بن عدي الكندي) ومعه تسعة من الرجال فأمرهم بسب علي فمن سب عفى عنه ومن لم يسب ذبحه . ومنذ ذلك الحين بدأت شقة الخلاف بين شيعة علي ، وشيعة عمر ، وأبي بكر ، وما عرف المسلمون في صدر الإسلام فضل واحد على الآخر انما الفضل حصل في عهد بني أمية ، والقاعدة ان كل فكر إذا بقي ، يبقى له مؤيدون ، فلا نستغرب هذا وانما نستغرب ان المسلمين ليس لهم الآن واحد يصنع بينهم الفتنة فلماذا هم متنافرون ؟

روى البخاري في صحيحه أن النبي (ص) قال : (مثل المؤمنين في نوادهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى عضو منه تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى) .

وقد أوجب النبي (ص) المحبة بين المسلمين ، فالسني يجب أن يحب الشيعي ، والشيعي يجب أن يحب السني ، حيث أن كلمة التوحيد تجمعهم .

فقد روى البخاري في صحيحه ان النبي (ص) قال : (المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضهم بعضاً) .

وروى البخاري ومسلم في صحيحهما من حديث انس ـ قال ـ قال (ص) : (لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه) .

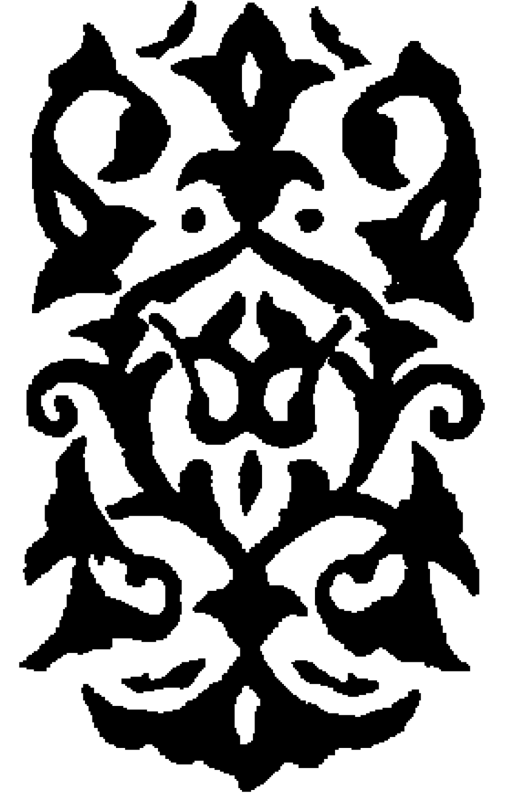
فإذا كان من شروط الإيمان المحبة لله ، وهي من أعظم الواجبات ، فلماذا هذا التباغض ؟ روى البخاري في صحيحه ان النبي (ص) قال : (سبعة يظللهم الله تحت ظله يوم لا ظل إلا ظله ، إمام عادل ، وشاب نشأ في عبادة ربه ، واثنان تحابا في الله اجتمعا عليه وافترقا عليه ، ورجل قلبه معلق بالمساجد ، ورجل ذكر الله خالياً ففاضت عيناه من الدمع ، ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم شماله بما تفيض يمينه ، ورجل دعته إمرأة ذات حسب وجمال فقال : إن أخاف الله رب العالمين) .

فجعل التحاب بالله مرتبة ثالثة بعد الإمام العادل ، والشاب الذي نشأ في عيادة ربه .

وروى البخاري ومسلم في صحيحهما ان رسول الله (ص) قال : (من سن

سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة من غير أن ينقص من أجرهم شيء ، ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة من غير أن ينقص من وزرهم شيء » .

كل هذا دليل على المحبة. وأرى ان الوقت قد طال ونكتفي بهذا المقدار والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .



حقائق تاريخية عن التحالف المغولي الصليبي

السيد حسن الأمين

في المقال القيم الذي كتبه الأستاذ منير شفيق في العدد السادس عشر من الثقافة الإسلامية ، وردت إشارة إلى (التحالف الفرنجي) مع المغول ، فقد قال الأستاذ شفيق ما نصه : « عملت أوروبا بقياداتها الدينية المسيحية المتعصبة ضد الإسلام على التحالف مع المغول الوثنيين . وكان الهدف توجيه حملتهم الهمجية باتجاه بلاد المشرق الإسلامي . وذلك لكي تدمر الحضارة العربية الإسلامية وتسحق البلاد الإسلامية ، بما يعني عدم قيام قائم للإسلام بعد ذلك . وبالفعل تحركت تلك القوى الهمجية بقيادة جنگيز خان وهولاكو ، وشنت بالتحالف مع أوروبا الصليبية حملة تدميرية بشعة ضد مراكز الحضارة الإسلامية في بغداد ، بعد ان كانت قد ألحقت دماراً مماثلاً في الحضارة الإسلامية في إيران . . . »

ولما كان لي رأي مغاير فيما يقال عن التحالف المغولي الصليبي ، فقد رأيت الادلاء به تعليقاً على مقال الأستاذ منير شفيق :

أما رغبة الصليبيين في التحالف مع المغول الوثنيين وتهالكهم على ذلك فأمر لا اختلف فيه مع أحد ، فصليبيو أوروبا كانوا لا يبالون أن يضعوا أيديهم في أيدي الوثنيين ويحالفوهم على المسلمين الموحدين . وفي هذا ما فيه من الإنحدار الإنساني إلى أحط دركات الإنحدار ، فمن يدعي توحيد الله وانه يقاتل في سبيل إيمانه كان عليه ـ لو كان مخلصاً ـ أن يرى في الوثنية خطراً داهماً على أصحاب الأديان ، كل أصحاب الأديان ، وان هذا الخطر يدفعه للتحالف مع المؤمنين بالله أينما كانوا لدرء هذا الخطر .

ولكن صليبيي أوروبا لم يبالوا أن ينتصر الوثنيون المشركون ، ثم يستنصروا بهم حقداً على دين التوحيد الذي كان شعاره في التعامل معهم المجادلة بالتي هي أحسن ، فقابلوه هم بالقتال بالتي هي أسوأ ، وهل أسوأ من الإستنجاد عليه بالوثنية ؟ ! . .

ولو عقل أولئك الحاقدون لأدركوا أن الوثنية التي يستنصرون بها ، ستلتهمهم ـ إذا قدّر لها النصر ـ فيما تستطيع أن تلتهمه من أصحاب الديانات . . .

وإذا كنا لا نؤمن بأن التاريخ يعيد نفسه ، فإننا أحياناً نلمح أطيافاً من هذه الإعادة ، فصليبيو لبنان اليوم الذين يستنصرون باليهود هم كأولئك الصليبيين الأوروبيين الذين استنصروا بالوثنيين ينسيهم الحقد بأن يهود (إسرائيل الكبرى) سيلتهمونهم في أول من سيلتهمون ، لو قدّر لهم تحقيق أحلامهم .

قلت إن رغبة الصليبيين في التحالف مع المغول الوثنيين أمر ثابت ، ولكن ماذا كانت رغبة المغول في الموضوع ؟ .

قبل الإجابة على هذا السؤال لا بد من عرض موجز للتحرك المغولي في اتجاه البلاد الإسلامية ، وما كان من أمرهم بعد أن توغلوا فيها ، لإرتباط ذلك فيما نتحدث عنه من شؤون التحالف الصليبي الوثني .

العام ٦٢٠ هـ (١٢٢٣ م) كان جنگيز خان قد حقق أهدافه الأولى في البلاد الإسلامية فعاد إلى بلاده ومات بعد أربع سنين ، فتولى بعده ابنه اوغتاي .

وقد كانت للمغول بعد جنگيز غزوات اصطدموا فيها بقوات المسلمين غربي مدينة أربيل سنة ٦٢٩ (١٢٣١ م) ، ثم سنة ٦٣٣ (١٢٣٥ م) حول أربيل نفسها ، كذلك سنة ٦٣٤ (١٢٣٦ م) حيث اجتاحوا أربيل وارتكبوا فيها ما اعتادوا عليه من فظائع ، ثم رحلوا عنها حين بلغهم أن الخليفة العباسي المستنصر جهز عليهم الحملات . وفي سنة ٦٣٥ (١٢٣٧ م) وصل المغول إلى سامراء وعادوا عنها منهزمين ، ثم رجعوا في السنة نفسها ووصلوا خانقين وهزموا جيوش الخليفة وغنموا غنائم عظيمة . وفي سنة ٦٣٩ (١٢٤١ م) ملكوا ارزن الروم وقتلوا منها كثيراً .

وهنا تجلى لجميع مجاوريهم الخطر المحدق بهم من تعاظم قوة المغول ، وما أخذوا يهددون به الدنيا كلها من غزو مريع . وتذكر الجميع أفاعيل جنكيز في كل ما طالت يده من بلاد ، وما سفك من دماء وسلب من أموال وهتك من أعراض واحرق من مدن . تذكروا ذلك وكيف انه لم يفرق في الناس بين أصحاب هذا الدين وأصحاب ذاك ، بل شمل الجميع بفظائعه .

فإلى جانب ما ارتكبه في المسلمين في بخارى وسمرقند والري وهمذان وكل المدن التي وصل إليها ، مضى إلى المسيحيين الكُرج[1] فحشد له هؤلاء ما استطاعوا حشده من فرسان تغلب عليهم وعاملهم بمثل ما عامل به المسلمين .

نذكر هذا لنقول إن الصليبيين صليبيي أوروبا في الماضي وصليبيي لبنان في الحاضر لم يعتبروا بما جرى على مسيحيي آسيا من المغول ، وان المغول حين ينتصرون ، ينتقمون من كل أصحاب دين ، وانهم إذا سايروا فريقاً فلأمدٍ قصير ، ثم يعودون فيلحقونه بالفريق الآخر .

وأكثر من ذلك فإن المغول أرجأوا إلى حين غزو البلاد الإسلامية ، واتجهوا نحو أوروبا الشرقية المسيحية فاستولوا على جميع البلاد الواقعة بين جبال الأورال وشبه جزيرة القرم ، وأحرقت موسكو واخضعت اوكرانيا وبولونيا وارتكبت فيها الأهوال . ثم وصلوا إلى المانيا وهنغاريا ، وتقدموا إلى النمسا وسواحل بحر الأدرياتيك .

فعانت أوروبا المسيحية من فظائعهم مثلما عانت آسيا الإسلامية ، مما حمل البابا غريغوري التاسع ، إلى استنهاض الحكام المسيحيين لصد المغول .

هذا كله نسيه صليبيو أوروبا فمدوا أيديهم إلى المغول الوثنيين حين رأوهم يعتزمون الانقضاض من جديد على المسلمين ، كما نسي صليبيو لبنان ما عانته القرى المسيحية الواقعة في فلسطين على حدود لبنان من طرد أبنائها واذلالهم وتشريدهم والإستيلاء على أرضهم ، فمدوا أيديهم إلى اليهود يحالفونهم ويستنصرون بهم .

أخطر العهود

في ذروة هذه الفتوح مات اوغتاي سنة ٦٣٩ وقام نزاع على خلافته ، ولم

يتول خليفته كيوك خان الحكم إلا سنة ٦٤٤ (١٢٤٦ م) ج وكانت زوجة اوغتاي هي التي تدير الملك إلى تولي ابنها كيوك (٦٤٤ - ٦٤٧) = (١٢٤٦ - ١٢٤٩ م) .

وبعد كيوك انتقل الحكم إلى فرع آخر من أبناء جنگيز هم أبناء تولوي حيث تولى منگوقا آن بعد شيء من النزاع حكمت خلاله زوجة كيوك خان .

وعهد منگوقا آن من أخطر العهود في تاريخنا ففيه تقرر غزو البلاد الإسلامية وتم هذا الغزو على يد أخي منگوقا آن ، هولاكو كما سنرى .

تحريض صليبي

ما إن أحس صليبيو أوروبا بأن تحركاً مغولياً تبدو طلائعه ، وأن إعداداً لشيء ما يُعدّ حتى تحركوا باتجاه المغول واضعين قواهم في خدمتهم ، محرضين لهم على المضي باجتياح البلاد الإسلامية .

وبالرغم من أن قرار الغزو كان تصميماً مغولياً بحتاً ، وان تنفيذه كان ينتظر الساعة المناسبة ، فيجب أن لا ننسى انه قد حرضت عليه وقوت عزيمة المغول فيه رغبة أُخرى في قهر العالم الإسلامي وتمزيقه ، هي رغبة أوروبا التي كانت لا تزال متشبثة بالحروب الصليبية .

وكان يتزعم الحركة الصليبية يومذاك ملك فرنسان لويس التاسع المغالي في صليبيته ، المغرق في عصبيته ، حتى لقد اطلقوا عليه لقب (القدّيس) .

وعلى ذلك فقد رأى في المغول الوثنيين حلفاء له فيما يصبو إلى تحقيقه ، لا سيما وهناك ما اشتهر عن بعض زوجاتهم المسيحيات وما لهن من الأثر عليهم . فأرسل إلى منگوقا آن سنة ٦٥٠ (١٢٥٢ م) بعثة برئاسة الراهب (غيوم رويرك guillame robruk) سارت من عكا إلى القسطنطينية ومنها إلى شبه جزيرة القرم ، ثم مدينة (سراي) ، ثم عبرت منافذ الاورال ونهر ايلي ، إلى أن وصلت إلى قراقورم ، حيث قابل رئيسها منگوقا آن .

ويبدو جلياً أن الهدف كان انشاء تحالف صليبي مغولي يتقدم فيه المغول من الشرق والصليبيون من الغرب لحصر العالم الإسلامي وتحطيمه .

ولقد قوبلت البعثة بترحيب في البلاط المغولي وعادت تحمل رسالة جوابية إلى لويس التاسع .

وبالرغم مما كان قد نال مسيحيي غرب آسيا من المغول ، فانهم هذه المرة تناسوا كل ما مضى وهبوا هم الآخرون إلى التقرب من المغول والعمل على اجتذابهم إلى صفوفهم حتى يستطيعوا بمعاونتهم أن يستخلصوا بلاد الشام من أيدي المسلمين .

هذا الأمل هو الذي حفز (هيتوم Hethoum) ملك كيليكيا إلى الإسراع إلى قراقورم في السنة نفسها التي عاد فيها رسول لويس التاسع إلى أوروبا ، وألح على منگوقا آن للقيام بحملة مشتركة على المسلمين .

الأرمن ينسبون ويحالفون

النوايا الصليبية في التحريض والدعوة إلى التحالف هي صريحة واضحة كما رأينا ، والترحيب بها عند المغول كان هو الآخر صريحاً واضحاً . ولكن الذي نريد أن نكشف عنه هو ماذا كان وراء الترحيب المغولي الظاهري ، وما هي حقيقة نوايا منگوقا آن امبراطور المغول في هذا الموضوع .

هل صحيح انه كان ينوي التحالف مع الصليبيين ليقتسم معهم العالم الإسلامي ؟ وهل صحيح أن نيته كانت خالصة لهم كما توهموا وكما يتوهم اليوم صليبيو لبنان ؟ .

هذا ما نريد أن نبحثه في الآتي من القول :

كان تصميم منگوقا آن منصباً على استئناف مسيرة جنگيز في السيطرة العالمية ، وكان فتح البلاد الإسلامية جزءً مما صمم عليه ، لا كل ما صمم عليه .

فقد أعد حملتين : حملة تتجه إلى الشرق وحملة تتجه إلى الغرب ، وعهد بقيادة الحملة الأولى لأخيه (قوبيلاي قاآن) وحدد له مهمته وهي : اخضاع ممالك الخطا[٢] والتبت وبعض أجزاء من الهند المتصلة بالخطا ومناطق أخرى تبدلت اليوم أسماؤها فلا نستطيع تحديد مواقعها تمام التحديد .

أما الحملة الثانية المتجهة إلى الغرب فقد عهد بقيادتها إلى أخيه الآخر

هولاكو وحدد له مهمته ، وهي الوصول إلى مصر بعد اجتياز ايران والعراق والشام ، وكذلك اكتساح بلاد الروم والأرمن .

هنا تبدأ الحقائق بالتكشف فملك كيليكيا الأرمني (هيتوم) الذي قصد بنفسه إلى قراقورم واضعاً قواه بتصرف منگوقا آن لينقضَّ الجميع على العالم الإسلامي ، والذي تغاضى عن أفاعيل المغول السابقة في غير المسلمين في آسيا الصغرى ، وعاد يعرض عليهم اليوم التحالف معهم لمحاربة المسلمين .

هيتوم ملك كيليكيا هذا الذي غلبت صليبيته على عقله ، وغطى تعصبه على بصيرته فأعماها عن الحقائق ، فلم تعد ترى أمامها إلا عداوتها للإسلام ، هيتوم الذي لم يعد يبصر الدماء المسيحية التي اراقها المغول في الكرج بجبال القبق ، وسفحوها في الأرمن أنفسهم في سهول الأناضول . . . ميتوم هذا الذي لم يعد يرى شيئاً من ذلك ، وكل ما كان يراه هو الإسلام والمسلمون وما يحمله قلبه من حقد عليهما ، فذهب إلى قراقورم يدعو المغول للسير معه شاهرين السيوف صفاً واحداً يقتحم ديار الإسلام ، فاستقبل بالترحيب والترغيب فازداد عتواً وعاد إلى كيليكيا بالأمل الضخم في تحقيق أهدافه الصليبية ، هيتوم هذا لم يكن يعلم انه مخدوع ، وان وراء تلك الابتسامات المتألقة على وجه (منگو) يكمن العزم على التهامه والتهام قومه ، وان المخطط يعدّ فقرة فقرة ، وان احدى فقراته تقضي باكتساح بلاد الأرمن ! . .

وكانت حاله يومذاك كحال هؤلاء الذين يتعاطفون اليوم في لبنان مع اليهود ويستنصرون بهم دون أن يدركوا أن من فقرات مخطط إسرائيل الكبرى أن تذوب فيها مارونيتهم وتنمحي مسيحيتهم وأن يكون مصيرهم مصير سكان قرية (اقرت) وغيرها من القرى المسيحية[٣] في فلسطين التي تشرد مسيحيوها وعادت يهودية بعد نصرانيتها .

مثلما نسي (هيتوم) مذابح الكرج والأرمن ينسى اليوم المتصدرون في الموارنة في لبنان فواجع مسيحيي فلسطين ! . .

بعدٌ عن الانسانية وغباء

ومن الأوامر التي صدرت من (منگو) إلى أخيه (هولاكو) ، ومن تحديد

مهمة هولاكو ومنها فتح بلاد الأرمن نضع يدنا على الدليل الأول على أن المغول لم يكونوا أبداً يريدون التحالف مع الصليبيين واقتسام البلاد الإسلامية بينهم ، بل كانوا يريدون طرد الصليبيين من بلاد الشام والحلول محلهم ، وأكثر من ذلك : كانوا ينوون عدم الاكتفاء بهذا بل احتلال البلاد المسيحية نفسها في أرمينيا . . .

وإن (القديس) لويس التاسع الذي رأى في التحالف مع الوثنية أمراً مشروعاً فمديده إليها للتناصر والتعاضد ضد التوحيد ، لم يكن فقط مجرداً من الروح الإنسانية الرفيعة والعاطفة الدينية الصادقة اللتين تأبيان الإستعانة بالشرك على الوحدانية وتفضيل عبادة الأصنام على عبادة الله الواحد الأحد ـ لم يكن مجرداً من ذلك فحسب ـ بل كان غبياً كل الغباء حين حسب أن المغول سيسلمونه بلاد المسلمين ، وانه سينال منهم ما يبغيه صفواً عفواً ! . .

وسنرى فيما يلي ما يوضح لنا حقيقة النوايا المغولية ، وما كانوا يعتزمونه لو قدّر لهم الظفر النهائي ولم ينهزموا في عين جالوت .

الزحف المغولي

بعد أن أصدر منگوقا آن تعليماته إلى هولاكو وحدد له المناطق التي عليه اكتساحها ، وقبل أن تبدأ الحملة زحفها أرسل منگوقا آن خبراء الطرق ليكشفوا على الطريق الذي ستسلكه حملة هولاكو في مرحلتها الأولى من قراقورم حتى شاطىء نهر جيحون ، وليقيموا الجسور على الأنهار والمجاري . وحدد لكل جندي مئة منّ من الدقيق وقربة من النبيذ ، وأوصى هولاكو بما يلي : « حافظ على تقاليد جنگيز وقوانينه في الكليات والجزئيات ، وخص كل من يطيع أوامرك ويجتنب نواهيك في الرقعة الممتدة من جيحون حتى أقاصي مصر بلطفك وبأنواع عطفك وانعامك . أما من يعصيك فأغرقه في الذلة والمهانة مع نسائه وأبنائه وأقاربه وكل ما يتعلق به » إلى آخر ما جاء في الوصية . . .

وفي شهر ذي الحجة سنة ٦٥٠ هـ (١٢٥٢ م) قصد هولاكو معسكره يتهيأ ويستعد وينظم أموره . وبعد سنة كاملة أي في شهر ذي الحجة سنة ٦٥١ كان قد أتم تدارك حاجاته فمشى زاحفاً بجيوشه الجرارة .

وقبل أن يسير كان قد عهد إلى حكام الولايات التي يجتاز بها بأن يعدّوا المأكل والمشرب للجنود وان يمهدوا من الطرق ما يحتاج إلى التمهيد وان يعدّوا السفن لعبور الأنهار . وكان كلما اجتاز بولاية ينضم إليه ما اعدته من جنود .

وفي صيف سنة ٦٥٢ كان يعسكر في تركستان وما وراء النهر . وفي شهر شعبان من سنة ٦٥٣ (١٢٥٥ م) كان ينزل على مراعي سمرقند فأمضى هناك ما يقرب من أربعين يوماً منصرفاً للشراب . ثم رحل حتى نزل عند حدود (كش) فأقام فيها مدة شهر . ثم استأنف زحفه حتى وصل إلى نهر جيحون .

وبذلك قطع المرحلة الأُولى ووقف يتهيأ ليخطو أولى خطواته العملية في طريق رحلته الطويل . فأمر بتوقف حركة النقل في النهر الكبير ونصب عليه جسراً عبرت عليه قواته في غرّة ذي الحجة سنة ٦٥٣ (١٢٥٥ م) . وفي اليوم التالي كان ينزل في مراعي (شبورقان) من توابع بلخ ففاجأته هناك الأمطار والثلوج واستمرت سبعة أيام فهلك الكثير من دوابه برداً . فقرر تمضية الشتاء هناك عاكفاً على اللهو والطرب والإستمتاع .

وقبل أن يعبر نهر جيحون سبقته مقدمة مهدت له الطريق وعملت أول ما عملت على حصار قلاع الإسماعيليين النزاريين التي انتهى أمرها بالتسليم مما ليس هنا مكان تفصيله . وبالقضاء على الإسماعيليين النزاريين ودولتهم انتهت المهمة الأُولى لهولاكو ، وصفت له القلاع والبلاد .

وضوح نوايا المغول

فضلاً عن الحملة الكبرى التي كانت بقيادته ، فإن هولاكو كان قد أرسل حملات أُخرى سبقته في التغلغل في غير الطرق التي سيسلكها ، فمن ذلك انه كان قد أرسل قائداً من قواده اسمه (بايجونويان) لتنفيذ خطة حربية تقضي حتى بالوصول إلى بغداد . وبينما هو يتهيأ لاجتياز نهر جيحون عاد إليه القائد قادماً من حدود أذربيجان ، دون أن يتمكن من انفاذ ما أمره هولاكو بانفاذه لانه رأى أن قواه أقل من أن تستطيع تحقيق المهمة التي عُهد إليه بتحقيقها .

ولما وصل إلى هولاكو ألفاه غاضباً عليه لرجوعه عاجزاً عن تحقيق الهدف

المقصود . فاعتذر القائد قائلاً : « إني لم اقصر وإنما بذلت كل ما في مقدوري ، فقد أخضعت الأقاليم الممتدة من باب الري حتى حدود الروم والشام ما عدا بغداد . . . »

فقال هولاكو : « يجب أن تعود لكي تستولي على تلك الولاية حتى شاطىء البحر من يد أبناء الفرنج والكفار » .

هذا هو الأمر الصريح الذي أصدره هولاكو لقائده بايجونويان : يجب أن يمضي حتى شواطىء البحر المتوسط فيستولي على كل ما في طريقه حتى يستقر على الشواطىء البحرية الشامية . . .

كان هذا الأمر يصدر في الحين الذي كان فيه (القدّيس) لويس يعيش قرير العين ناعم البال عندما بلغته أنباء التقدم المغولي ، ويعلل نفسه بتحقيق حلمه في القضاء على المسلمين والحلول محلهم ، ويرى أن الساعة التي تنكس فيها اعلام الموحدين المسلمين بيد الوثنيين المشركين قد دنت ، وانه عما قريب سيصبح لا « القدّيس » فقط ، بل (قدّيس القديسين) بعد أن يتوج سيداً مطاعاً على البلاد المترامية الأطراف من شواطىء البحر حتى أقصى قمم البر ! ؟

يقول هولاكو لقائده إن عليه أن يستخلص تلك البلاد من يد أبناء الفرنج والكفار .

ومن الطبيعي أن أبناء الفرنج المقصودين هم الصليبيون المحتلون لفلسطين وبقاع أخرى من البلاد الشامية ، والمسيطرون على سواحلها البحرية . ولكن من هم الكفار ؟

وقبل أن نجيب على هذا السؤال لا بد لنا من أن نقرّ بأن هولاكو طريف كل الطرافة ! . .

وهل أطرف من أن يسمي فريقاً من الناس كفاراً ؟ . هذا الوثني ، نقول : الوثني ولا نقول : الملحد ، لنضعه في أحسن حالاته ، هذا الوثني يرى من حقه أن ينعت جماعة بالكفر ! . .

وهنا نعود إلى التساؤل عمن يقصد بالكفار ؟ .

ينقل مترجمو كتاب (جامع التواريخ) عن المستشرق الفرنسي « كاترمير » واضع مقدمة جامع التواريخ انه يرى أن المقصود بالكفار هنا هم الأرمن والاغريق الذين كانوا يحتلون أماكن عديدة من آسيا الصغرى .

على أن ما يوضح الأمر هو ما ذكره قبل ذلك في جامع التواريخ نفسه من أن منگوقا آن قد حدد مهمة هولاكو ، وهي فتح غرب ايران والشام ومصر وبلاد الروم والأرمن .

إذن المقصود بالكفار هم الأرمن . . .

وكما كان لويس التاسع يترقب الزحف المغولي مستبشراً ، كان هيتوم ملك الأرمن يباريه في الاستبشار ! . .

كان في أقصى درجات الاستبشار بدنو الطلائع المغولية من بلاده ، في نفس الوقت الذي كان فيه هولاكو ينعته وقومه بالكفار ويأمر قائده بأن يزحف لإعادة هؤلاء الكفار إلى الإيمان بالوثنية ! . .

وهكذا يصح ما قلناه من أن المغول لم يفكروا أبداً بالتحالف مع الصليبيين ، بل كانوا من الإعتداد بقوتهم ما يرون معه انهم ليسوا بحاجة لحليف يقويهم ، بل يرون انهم قادرون على التغلب على المسلمين والصليبيين معاً .

لقد كان في نيتهم النفاذ إلى البحر المتوسط وازاحة الصليبيين عما كانوا لا يزالون يحتلونه من بلاد الشام . وفكرة التحالف معهم لم تكن واردة آنذاك ، ولم تكن مسايرتهم للصليبيين أول الأمر إلا من قبيل كسب الوقت .

ويبدو أن المغول أخّروا الصدام بالصليبيين في سواحل الشام إلى ما بعد احتلال مصر . وان عودة هولاكو إلى بلاده وفشلهم في احتلال مصر قلبا خططهم .

ويظهر أن هذه النوايا لم يكن يمكن أن تظل خافية على الصليبيين فجعلت بارونات عكا لا يخفون نقمتهم على المغول ناظرين إليهم كبرابرة .

الآن أصبح المغول برابرة ! . الآن بعد أن يئس الصليبيون من استدراج المغول إلى صفهم ليعاونوهم على القضاء على المسلمين ، الآن أصبحوا برابرة . . .

أما يوم كان لويس التاسع وهيتوم يوفدان إليهم الرسل أو يذهبان إليهم بأنفسهم للتعاون معهم فلم يكونوا برابرة ، بل كانوا أحلافاً طيبين وأصدقاء خيرين ! .

وحدث أن هاجم أحد هؤلاء البارونات المسمى : الكونت جوليان الصيداوي جماعة مغولية وقتل ابن أخي القائد كيتوبوقا، فسخط المغول لهذا الحادث ومضوا لتخريب صيدا مما عجّل إظهار العداء .

وكذلك حدث عندما هاجم الجيش المصري طلائع جيوش المغول المتقدمة إلى مدينة غزة وانتصر عليها ، وأراد التقدم وراءها ، ان الافرنج في عكا سمحوا للمصريين بأن يعبروا أرضهم ويتزودوا بالمؤن عند اسوار عكا .

يقول المقريزي : « ثم نزل السلطان بالعساكر إلى غزة وأقام بها يوماً ، ثم رحل من طريق الساحل على مدينة عكا وبها يومئذ الفرنج ، فخرجوا إليهم بتقادم وأرادوا أن يسيروا معه نجدة فشكرهم وخلع عليهم واستحلفهم أن يكونوا لا له ولا عليه » .

وهكذا نرى أن الصليبيين أخذوا يدركون حقيقة ما يبيته المغول لهم ، ولم يعودوا يتورعون من مجاهرتهم بالعداء إلى حد قتل بعض البارزين منهم ، وعرض التحالف مع المسلمين على قتالهم .

تطور الأمور

على أن الأمور تطورت بعد هزيمة المغول أمام المصريين في عين جالوت وموت هولاكو وتولي ابنه اباقا مكانه وزواجه بابنة امبراطور بيزنطة (ميخائيل باليولوغ) . وكان من تأثير هذه الزوجة عليه أن حملته على التحالف مع البيزنطيين والصليبيين على ما بين الجميع من تناقض ليتعاونوا جميعاً في القضاء على قوة مماليك مصر .

ولم يتوان اباقا عن الاتصال بالبابا (اكليمنضوس) الرابع مظهراً استعداده للتحالف في حرب المماليك .

وهنا كان لرجل الدين المسيحي الكبير نفس الدور الذي كان قبله

(للقديس) لويس التاسع فآثر التحالف مع الوثنية والشرك لمحاربة التوحيد ، واستجاب لرغبة اباقا وأرسل إليه رسولاً يؤكد هذا التحالف ويشجعه .

وقد كان بعد ذلك من الأحداث ما ليس هنا مكان تفصيله . وكل ما يمكن أن نقوله أن كل التحالفات لم تغن المتحالفين شيئاً أمام تعاظم قوة المماليك وتشددهم . وان حال الصليبية أمام رغبة اباقا كانت كحال الشاعر القائل : (وجادت بوصل حين لا ينفع الوصل) .

وكان لدهاء السلطان قلاوون وتدبيره ما كان من تفكيك عرى التحالف . وبالرغم من أن المغول وحليفهم لاوون الثالث ومن معه من الأرمن والكرج والروم قد استطاعوا سنة ١٢٨١ م صعود وادي العاصي والتوقف أمام حمص بجيش قوي فان الهزيمة حلت بالمتحالفين وانتصر المماليك بقيادة قلاوون . مما حمل اباقا على ترك بلاد الشام والتوجه إلى بغداد ثم إلى همذان . وكان آخر عهده ببلاد الشام إذ توفي سنة ١٢٨٢ م .

وهكذا غلبت الأقدار كل تقدير فلا المغول استطاعوا الوصول إلى شواطىء البحر المتوسط وانتزاع بلاد الشام من الصليبيين ، ولا استفادوا بعد ذلك من تحالفهم معهم . ولا الصليبيون انقذهم تحالفهم مع المغول من المصير المحتوم الذي لاقوه على يدي خليل بن قلاوون (١٢٦٥ ـ ١٢٩٤ م) .

على أن العجب لا ينقضي من أولئك الذين كابدوا من المغول ما كابدوا لا سيما الكرج . وهم من انقضت عليهم جيوش المغول الجنكيزية واذاقتهم ما أذاقتهم من الفتك المريع حين شارفت تفليس متجهة إليهم فتلقوها بكل قواهم فكانت القاضية عليهم إذ لم يثبتوا لها وانهزموا فتتبعتهم السيوف قتلاً ذريعاً واستئصالاً فظيعاً .

الكرج هؤلاء ومثلهم الأرمن اغضوا على مذابح المغول فيهم ، وتجاهلوا دماءهم المطلولة على سفوح (القبق) وثنايا القوقاز ، وكرامتهم المداسة بالنعال الجنكيزية وشرفهم المهدور بالأقدام المغولية .

اغضوا على كل ذلك ومشوا تحت ألوية (أباقا) الجنكيزي المغولي ، هذه

الألوية التي جللتهم أمس بعار الهزيمة وذل الانكسار ، وروّت الأرض بنجيعهم القاني ، وملأت السهول بجثثهم المهشمة . مشوا اليوم تحتها مزهوين لأنهم يحلمون بتضعضع الإسلام وتشتت المسلمين .

مصادر البحث

١ ـ الكامل .
٢ ـ جامع التواريخ .
٣ ـ تاريخ مختصر الدول .
٤ ـ التاريخ الأدبي لايران من الفردوسي لسعدي .
٥ ـ الدولة الخوارزمية والمغول .
٦ ـ ابن الفوطي .
٧ ـ العراق في عهد الايلخانيين .
٨ ـ تاريخ الدول الإسلامية .
٩ ـ الحوادث الجامعة .
١٠ ـ الغزو المغولي .
١١ ـ دائرة المعارف .

الهوامش

(١) كان الكُرج مسيحيين يسكنون جبال القبق (القوقاز) . قال عنهم ياقوت : الكُرج : جيل من الناس نصارى كانوا يسكنون في جبال القبق فقويت شوكتهم حتى ملكوا مدينة تفليس ، ولهم ولاية تنسب إليهم وملك ولغة برأسها وشوكة وقوة وكثرة عدد .

(٢) الخِطا فيما يقول ابن خلدون : « هم أعظم الترك فيما وراء النهر » وانهم : « امة بادية يسكنون الخيام وهم على دين المجوسية » وانهم : « كانوا موطنين بنواحي اوزكنده وبلاد ساغون وكاشغر » . وهم كذلك أتراك في رأي ابن الأثير ، إذ يعبر عنهم : « بالأتراك الخطا » . ولكنه وهو يصف وقعة لهم ، يقول : « وكانوا قد خرجوا قبله من الصين وهم في خدمة الخانية أصحاب تركستان » وعندما يسترسل في الحديث يقول : « وعنده جنود الترك والصين والخطا » ويقول أيضاً : « واستقرت دولة الخطا والترك الكفار بما وراء النهر » .

ويقول الدكتور حسين مؤنس : الصين كانت تقسم قسمين : الصين الجنوبية وهي المعروفة باسم الصين . وهي التي كثر تردد المسلمين إلى سواحلها .

والصين الشمالية التي تعرف باسم بلاد الخطا أو الخطاي . والعرب أول من اطلق هذا الاسم على شمال الصين وعاصمته خان ـ بالق أو بكين . وعنهم أخذ الأوروبيون الاسم فظلوا يسمون بلاد الصين كلها Cathay من القرن الثالث عشر إلى القرن السادس عشر .

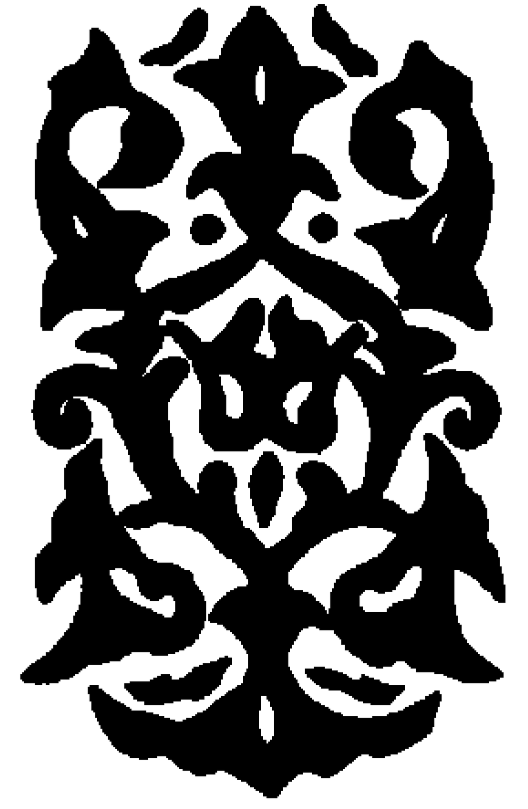
والخطا في الأصل اسم أطلقه العرب على ترك الصين الذين كانوا يسكنون فيما يعرف الآن سنكيانج وصحراء منغوليا ، ثم أطلقوه على الصين الشمالية وهؤلاء الترك الخطا غزوا الصين وانشأوا فيها دولة دامت خلال القرنين العاشر والحادي عشر .

أما اسم الصين فأصح الآراء انه جاء من اسم دولة سينج التي حكمت الصين خلال القرن الثالث قبل الميلاد .

(٣) إقرت قرية عربية من قرى قضاء عكا مجاورة للحدود اللبنانية ترتفع عن سطح البحر ٦٠٠ متر كانت في العهد العثماني تتبع صور . جميع سكانها من المسيحيين الكاثوليك . احتلها اليهود سنة ١٩٤٨ وبعد ستة أيام من احتلالهم لها أمروا سكانها بمغادرتها لمدة أسبوعين فقط بحجة اتمام الأعمال العسكرية في تلك المنطقة ، فغادرها أهلها مكرهين إلى قرية الرّامة .

وبعد انقضاء الأسبوعين طلبوا العودة إلى قريتهم فمنعهم اليهود من ذلك .
ثم عمد الجيش اليهودي إلى نسف جميع بيوت القرية في ليلة عيد ميلاد المسيح متحدياً بذلك الشعور الديني للأهلين وذلك في ٢٥ كانون الأول سنة ١٩٥١ .

ثم أعلنت حكومة اليهود مصادرة أراضي قرية إقرت بموجب قانون استملاك الأراضي واستملكتها في ٣ أيلول ١٩٥٣ وقام المستوطنون اليهود بتسحير بعض سكان القرية خدماً عندهم . ولما حاول أفراد من سكان القرية الاعتصام في أطلال بيوتهم تصدت السلطات العسكرية اليهودية لهم وأجلي المعتصمون بالقوة . وقد جرح العديد من السكان واعتدي على رجال الدين بالضرب كما اعتقل آخرون .



بهاء الدين العاملي

الحلقة الخامسة **الشيخ جعفر المهاجر**

من « القدس » اتجه الشيخ بهاء الدين إلى « دمشق » . وفي ذلك الزمان كانت الطريق الرئيسية بين المدينتين تمر عبر « جبل عامل » : « القدس » « بانياس » « تبنين » « وادي التيم » « دمشق » . وهي الطريق التي سلكها ، أو بعضها ، ابن جبير في الاتجاه المعاكس قبل أربعة قرون تقريباً ، ووصفها في (الرحلة) وصفاً مفصلاً . ثم قضت عليها الحدود السياسية المستحدثة . وهذا يعني أن بهاء الدين كان امام فرصة ، قد تكون فرصة العمر الفريدة ، لزيارة وطن آبائه واجداده . وإننا سنستغرب حقاً إذا لم يفد منها ، وهو الذي لم يحاول ابداً أن يكتم حنينه وشوقه إليه ، بل وتصويره وكأنه جنته المفقودة التي خرج منها . وفيما تقدم من هذه السيرة اشارة مشبعة إلى ذلك كله .

الحقيقة اننا لا نملك دليلاً ، حتى شبه دليل ، على انه فعل . على اننا نعرف معرفة مؤكدة انه لا مندوحة له عن المرور بأطراف « جبل عامل » على الأقل ، عبر « الجليل الأعلى » شمالي « فلسطين » . وليس في وسعنا الآن ، استناداً إلى ما تركه من تسجيلات عن رحلته ، ان نعلّل هذه المفارقة . ولكننا نتساءل الآن ، من الجهة الأخرى : هل كان يدور في خَلَد بهاء الدين وهو يتنقل بين البلدان ، انه سيأتي امرؤ بعده بما يقرب من أربعة قرون ليطرح مثل هذه الأسئلة الدقيقة حول تفاصيل رحلته ، حتى يعدّ لكل سؤال جواباً ؟ معلوم عندنا أن الذين يكتبون أخبار أنفسهم بعناية ، هم أولئك الذين يتحركون بحسّ تاريخي مستقبلي حاد ، ممتلئين شعوراً بأهمية ذواتهم ، واثقين بأنهم وان سيرتهم ستكون

موضع اهتمام الأجيال القادمة . وتلك أمور أبعد ما تكون عن بهاء الدين ، المتواضع ، الغيري ، خصوصاً أثناء رحلته التي استبطناه حين شرع فيها ، حيث أنها كانت ، جزئياً على الأقل ، هرباً من حياة زائفة فرّ منها لائماً نفسه على ما فرّط . ثم فلنلاحظ انه ، على غرامه البالغ بالتسجيل ، لم يُعنَ عناية مباشرة بتسجيل أخبار رحلته . وهذا الذي أخذناه عنه مباشرة من أخبارها فإنما ذكره عرضاً بمناسبة أمر آخر ، قد يكون أبياتاً من الشعر نظمها ، أو مراسلة مع أحد ممن التقى بهم ، وما إلى ذلك . ثم انه يجب علينا أن لا نُغفل احتمال أن يكون قد تجنب عمداً التعريج على « جبل عامل » حيث سيكون حضوره حدثاً غير عادي بالنسبة لأهلها ، وسيثير حتماً ضجيجاً يصعب اخفاؤه . الأمر الذي سيزعج السلطة العثمانية ، وقد يؤدي إلى ما لا يحمد عقباه بالنسبة لبهاء الدين نفسه، وسنذكر بعد قليل أن أهل « جبل عامل » عندما نمي إلى اسماعهم ، خلال ما سيتلو من رحلته ، أنه في « حلب » « تواردوا عليه أفواجاً أفواجاً » متجشمين مشقة السفر الطويل على صعبه ، فماذا كانوا سيفعلون لو رأوه بين ظهرانيهم ؟ ربما ، بل الأرجح ، انه لهذا السبب تجنّب بهاء الدين ان يزور وطنه الأول ، حين كان بوسعه أن يفعل . ولا شك ان القارىء ، وقد صار يعرف ما يكفي عن ضمير بهاء الدين وشفافية نفسه وعذوبة روحه ، يستطيع ان يتصور كم كان هذا القرار ، ان كان قد اتخذه بالفعل ، قاسياً على نفسه .

في « دمشق » :

مهما يكن ، فانه وصل إلى « دمشق » . ويقول المحبي في (خلاصة الأثر : ٣ / ٤٤٣) ، وعنه نأخذ جملة أخبار الشيخ بـ « دمشق » ، انه « نزل بمحلة الخراب عند بعض تجارها الكبار » وهذه المحلة بدّل الناس اسمها في هذا الزمان فصارت أكثر شهرة بينهم باسم « محلة الأمين » . ومعروف تاريخياً أنها محلة الشيعة ، من حيث ان منهم عامة عمّارها منذ القرن الرابع الهجري عل الأقل وحتى اليوم . ويضيف المحبي ان الشيخ اجتمع في منزل مضيفه بتبريزي كان قد نزل « دمشق » واتخذها وطناً منذ أربع سنوات هو « درويش حسين حافظ » المعروف بـ « كربلائي بابا فرجي » مؤلف (روضات الجنان) في مزارات « تبريز » الشاعر بالفارسية المتخلص بـ « خادم » (ترجمته في : دانشمندان آذربايجان / ١٤٩ وتراجم

الأعيان : ٢ /١٦٥) « واستنشده شيئاً من شعره » وانه ربما بسبب الصداقة المتينة بين هذا وبين الحسن البوريني (٩٦٣ - ١٠٢٢ هـ / ١٥٥٥ - ١٦١٣ م) مقدم فقهاء الشافعية في « دمشق » ومؤلف (تراجم الأعيان من ابناء الزمان) الذي طبعه المجمع العلمي العربي بدمشق في السنة ١٩٥٩ ، - صار درويش حافظ واسطة للقاء بين البوريني وبهاء الدين . وقد ترك لنا المحبي وصفاً حياً لهذا اللقاء الطريف نقتبسه بنصه ، قال :

« وكثيراً ما سمعت انه كان يطلب الاجتماع بالحسن البوريني ، فأحضره له التاجر الذي كان عنده بدعوة ، وتأنق في الضيافة ، ودعا غالب فضلاء محلتهم . فلما حضر البوريني إلى المجلس ، رأى فيه صاحب الترجمة (يعني بهاء الدين) بهيئة السياح ، وهو في صدر المجلس والجماعة محدقون به وهم متأدبون غاية التأدب . فعجب البوريني ، وكان لا يعرفه ولم يسمع به ، فلم يعبأ به ونحّاه عن مجلسه ، وجلس غير ملتفت إليه ، وشرع على عادته في بثّ رقائقه ومعارفه ، إلى أن صلوا العشاء ثم جلسوا ، فابتدر البهائي في نقل بعض المناسبات . وانجرّ إلى الأبحاث ، فأورد بحثاً في التفسير عويصاً ، فتكلم عليه بعبارة سهلة فهمها الجماعة كلهم ، ثم دقّق في التعبير حتى لم يبقَ أحد يفهم ما يقول إلا البوريني ، ثم اغمض في العبارة فبقي الجماعة كلهم والبوريني معهم صموتاً جموداً لا يدرون ما يقول ، غير أنهم يسمعون تراكيب واعتراضات وأجوبة تأخذ بالألباب . فعندها نهض البوريني واقفاً على قدميه وقال : « ان كان ولا بد فأنت البهائي الحارثي ، إذ لا أجد في هذه المثابة إلا ذاك » واعتنقا وأخذا بعد ذلك في إيراد أنفس ما يحفظان » .

وختم المحبي هذا المحضر قائلاً : « وسأل البهائي من البوريني كتمان أمره ، وافترقا تلك الليلة . ثم لم يُقم البهائي فأقلع إلى « حلب » .

والقارىء لنص المحبي يخرج بانطباع خلاصته ان الشيخ قد تخلى في « دمشق » عن شطر كبير من الحذر والتستر الذي كان ديدنه منذ أن شرع بهذه الرحلة . حقاً أنه ، كما يقول النص ، ما زال متخذاً لباس السيّاح . ولكن ها هو

يتحرك بقدر كبير من الحرية : ينزل في محلة الشيعة من « دمشق » ، ضيفاً على رجل ذي مكانة فيها ، ويتخذ مجلساً للقاء الناس حيث يأتي لزيارته الجم الغفير . ولا ريب ان هؤلاء كانوا يعرفون جيداً مَنْ الرجل . وليس هذا بفعل امرىء يحرص كل الحرص على كتمان أمره . ثم ها هو يسعى سعياً إلى لقاء رجل ذي مكانة عالية في المدينة ، الأمر الذي كان ينطوي على خطر طرح الأسئلة على الأقل حول شخصه ومَنْ يكون . وبالفعل تآزر ذكاء البوريني وشهرة بهاء الدين على كشف شخصية جليسه بالتحديد . وهي نتيجة تبخس ذكاء بهاء الدين ان لم نعتقد انه وضعها في حسبانه منذ البداية . وإذا كان يمكن تفسير لقاءاته الواسعة بالشيعة في « محلة الخراب » بثقته بانهم لن يعرّضوه للمخاطر المترتبة على إفشاء أمره ، فإن ركوب الخطر المتوقع من لقائه بالبوريني لا يمكن إلا أن يكون اعتماداً على ثقة مماثلة بالفقيه الشافعي الكبير . ولسنا ندري ما هي الأسباب التي جعلت بهاء الدين يركن إلى جانب رجل عُرف بصلاته الوثيقة برجال السلطة المحلّية . ولكنه ، على كل حال ، حسب رواية المحبي ، لم يطل به المقام بعد هذا ، بل « أقلع » إلى « حلب » . ولنلاحظ ان المحبي قد صاغ عبارته بطريقة توحي بعلاقة سببيّة بين انكشاف شخصية بهاء الدين وخروجه السريع من « دمشق » . مع ما في كلمة « اقلع » من إيحاء بما يشبه الفرار .

في « كرك نوح » :

والطريق المسلوك يومذاك بين « دمشق » و « حلب » لا بد أن تمر في « سهل البقاع » حيث سيصبح بهاء الدين مرة أخرى على مقربة من المواطن التي تحيي الذاكرة وتحرك القلب . ولكنه ، عفا الله عنه ، يضن علينا هنا بالذات بأدنى إشارة مباشرة ، يقول فيها ، في (الكشكول) أو في غيره ، ما يُغنينا عن قراءة المضامين والتأمل في لوازم الكلام وتصيّد المناسبات الجانبية ، عسى أن نعرف منها أو نتصور ماذا جرى له ومَنْ التقى وأين كان .

ولقد سبق لنا في أوائل معالجتنا لهذه الرحلة أن أشرنا إلى لقائه بابن استاذ أبيه ، الشيخ حسن بن زين الدين ، في « كرك نوح » ، الذي كان قد اختار المقام في هذه البلدة ، مؤثراً الابتعاد عن بلده الأصلي « جباع » لأسباب ليس هنا محل ذكرها . وهو لقاء يبدو لنا الآن طبيعياً جداً . فـ « كرك نوح » تقع على الطريق بين

« دمشق » و« حلب » ، بحيث ان سالكه سيمر بها على كل حال . ثم ان هناك أكثر من سبب يجعل مثل هذا اللقاء مطلوباً للإثنين : وشيجة التاريخ الشخصي والعائلي ، شهرة كل منهما وموقعه من اتجاهات الحركة العلمية العاملية وتحوّلاتها: بهاء الدين كممثل لتيار الهجرة، وابن زين الدين كممثل لتيار الصمود. ويحلو للمرء هنا أن يتصور ما جرى خلال هذا اللقاء الجليل . الذي يبدو لنا الآن ، من موقعنا البعيد في الزمان ، وكأنه لقاء أُعدّ له في تاريخ « جبل عامل » الحافل بالأمجاد والكوارث . ابن زين الدين كممثل لتيار الصمود ، المرابط في ثغره ، المتخذ من موقفه سلاحاً لا يملك سواه . وبهاء الدين كممثل لتيار الهجرة ، الهارب بروحه من زيف الحياة وبهرجها في جوار ذوي السلطان ، الممتلىء حنيناً إلى حياة آبائه الطاهرة الفقيرة . حيث يبدو « جبل عامل » بينهما محور كل شيء ، رغم تباين المواقف .

الإشارة الوحيدة المباشرة إلى هذا اللقاء أتتنا ليس من بهاء الدين ، بل من حفيد الشيخ حسن ، الشيخ علي بن محمد ، حيث يتحدث في كتابه (الدر المنثور من المأثور وغير المأثور : ٢ / ٢٠٢) عن صحيفة كانت عند جده فيها « صفحة بخط الشيخ الجليل الشيخ بهاء الدين قدس الله روحه ، كتب فيها كلمات حكمية ، وفي آخرها كتب هذه الكلمات : امتثالاً لأمر سيده صاحب الكتاب حرس مجده وكبت ضده . أقل العباد بهاء الدين الجباعي أصلح الله شأنه . سائلاً منه اجراءه على خاطره الخطير ، وعدم محوه من لوح ضميره المنير ، سيما في مجال الانابات ومظان الاجابات . وذلك سنة ٩٨٣ » . ويضيف الشيخ علي : « وكان اجتماعهما في « كرك نوح » لما سافر الشيخ بهاء الدين إلى تلك البلاد » .

وقد ناقشنا هذا التاريخ في الاشارة السابقة إلى هذا النص ، وقدّمنا الدليل على انه من تصحيف النسّاخ دون ريب . فليرجع إليه مَنْ أحب . ثم أن بهاء الدين يورد في أوائل (الكشكول : ١ / ١١٠ ـ ١١٥) ثلاث قصائد للشيخ حسن . وكل شيء يدل على انه تلقاها منه خلال تلك الزيارة .

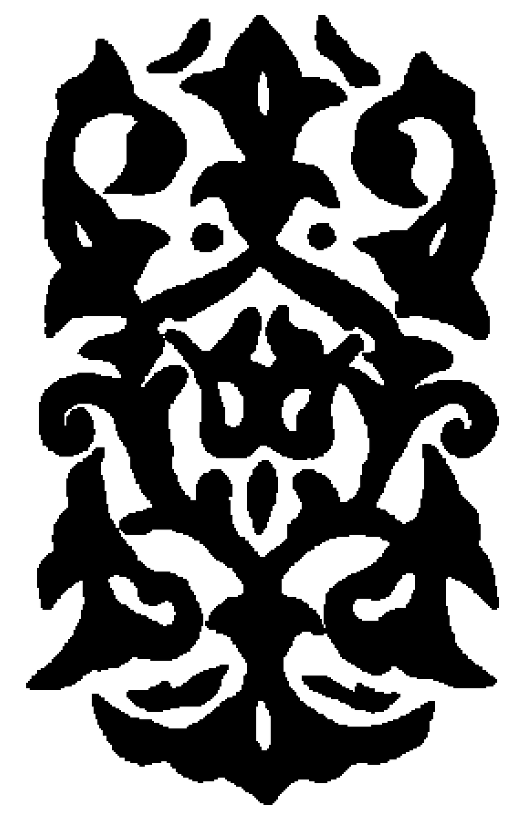
في « بعلبك » :

ليس عندنا الكثير مما يقال عن زيارة بهاء الدين لـ « بعلبك » على الرغم من أنها مسقط رأسه ومرتع صباه . مما جعلنا نتوقع في وقت من الأوقات أن نجد في

(الكشكول) أو سواه شيئاً مما حرّك قلبه ، حين عاد إليها بعد غياب ست وعشرين سنة . لكن فألنا خاب ، ولم نغنم من مشقة البحث إلا الاياب . فالظاهر أن نفسه كانت ما تزال معلقة بغير المآرب التي قضّاها الشباب هنالك ، بل بأمور أخرى مما ألمعنا إليه في أول هذا القسم من سيرة حياته .

والفضل في الاشارة الوحيدة إلى أنه زار المدينة بالفعل ، يعود إلى السيد علي بن علوان الحسيني البعلبكي ، الذي يسميه السيد حسن الصدر في كتابه (تكملة أمل الآمل / ٢٧٤) نقلاً عن جده الأعلى السيد نور الدين بن أبي الحسن ، السيد علي العلوي البعلبكي . وهو جدّ بعيد لعائلة عريقة في المدينة تعرف اليوم بآل مرتضى . والظاهر انه كان فقيهاً ذا مكانة محلّية ، بحيث استحق وصف السيد نور الدين المذكور له بـ « الفاضل الورع التقي » (تكملة / نفسه) ، توخّى أن يفيد من فرصة عبور فقيه في شهرة ومكانة بهاء الدين في مدينته ليكسب شرف الانتظام في سلسلة رواة الحديث الشريف ، فاستجاز الشيخ اجازة ضاع نصها وبقي ذكرها ، وفاز بما أراد . والظاهر ان هذه كانت حظوته الوحيدة ، ذلك اننا لم نعثر على ذكر له في طرق الروايات غيرها أبداً . والظاهر أيضاً أن السبب في ضياع النص يعود إلى أن الاجازة لم تنتشر ، ولم تصل إلى المعنيين بتسجيل الاجازات ، بسبب ضعف حضور صاحبها . ولطالما سمعت أنها كانت ما تزال محفوظة بخط المجيز في بيت من أبيات العائلة ، بالإضافة إلى تسجيلات أخرى كتبت في مجلس عُقد بحضور الشيخ ، يتوارثونها باعتزاز كذخيرة عائلية ثمينة . ولكن سعينا للإطلاع على هذه الوثيقة ، ان كانت ما تزال موجودة فعلاً ، لم يصل هو الآخر إلى النتيجة المبتغاة .

وفي نطاق تسجيل مختلف اصداء زيارة بهاء الدين لـ « بعلبك » نذكر أن أهلها ما يزالون يتناقلون حتى اليوم حكاية تقول ، ان الشيخ أُنزل في بيت قريب من مجرى النهر الذي يشق وسط البلدة ، حيث ما يزال حتى اليوم حي آل مرتضى ، وانه انزعج من نقيق الضفادع المتواصل ، فما كان منه إلا أن وضع رصداً ضمن سكوتها إلى الأبد . وبالفعل لا يُسمع النقيق داخل المدينة أبداً ، رغم وجود الضفادع بكثرة في مجاري المياه ، دون سبب موضوعي واضح .



حمزة بن عبد المطلب

| ٥٤ ق . هـ ٣ هـ |

■١■ الأستاذ محمد علي إسبر

نسبه :

هو حمزة بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي .

أمه : هالة بنت وهيب بن عبد مناف بن زهرة . . .

وهو عم رسول الله ، وأخوه من الرضاعة(١) .

وَثَمَّة قرابَةٌ ثانية قريبة تجمعه بالرسول هي : أن أم حمزة هالة بنت عم آمنة بنت وهب بن عبد مناف والدة محمد (ص) .

ولادته ـ نشأته :

ولد في مكة المكرمة عام ـ ٥٤ ـ قبل الهجرة المحمدّية في بيتٍ ساد بيوتات قريش كلها نُبْلاً ، ومروءةً ، ومجداً .

نما فرعه واكتمل بين ثُلّةٍ من الإخوة والأخوات(٢) ، يحوطهم بالرعاية الرشيدة والدهم : عبد المطلب بن هاشم الذي كان له مقام الصدارة في زعامة قريش . . فكانت نشأته بين أحضان العزَّة والشرف الأثيل . .

وقد جمع حمزة إلى أصالة النسب غنى النفس ، وجُرأة القلب ، وقوة الساعد ، حتى قيل عنه : « إنه أَعَزُّ فَتىً في قريش وَأَشَدُّها شكيمةً »(٣) .

حمزة الصياد :

ولكي يزيد جسمه قوة ، وشجاعته روعةً ، كان يخرج إلى الصيد بين يوم ويوم . . .

وللشباب الغني بالفتوَّة مِتْعَةٌ جسديَّة ؛ . . ولَذَّةٌ نفسيَّة . . في الصيد . .

كانت الدعوة ـ دعوة رسول الله إلى الإسلام ومبادئه . . . وعقائده . . . وإنصاف الجماهير المستضعفة حديث مكة ليلاً . . . ونهاراً . . .

بل هي تجاوزت أُفُقَ مكة المحدود ، وامتدت بعيداً . . . بعيداً . . . متغلغلةً في دنيا العرب ، وغير العرب . . . ولا ريب ، أن حمزة ، وهو عمُّ رسول الله (ص) كان يعيش تلك الحالة النفسيَّة التي يعيشها قومه في مكة . . . ولا بُدَّ أنه كان يتذكر في ذهابه إلى الصيد . . . وفي إيابه منه . . . وأثناء جلوسه للإستراحة . محمداً ورسالته . .

وكيف لا يتذكره ، وكل ما يقع عليه بصره من سماء منبسطة . . . وجبال مرتفعة . . . يحرّك القلب البشري ويجعله يتأمل مفكراً في عظمة الله مبدع هذا الكون . . .

ولا بدَّ أنه كان يتذكر قول والده عبد المطلب عن محمد : « إن لابني هذا شأناً » .

وقد تَبَيَّنَ له أن ذلك الشأن العظيم هو : الرسالة التي أعدّه الله للقيام بأعبائها . . .

وإنه ليذكر لمحمد حوادث كثيرة ترفعه إلى سُدَّة النبوَّة ؛ . . منها حادثةٌ عجيبة نُقشت على لوح قلبه بأحرفٍ من أبجديَّة الخلود . . . فما يكاد ينساها حتَّى يتذكرها . .

إنه يعلم أن الطعام والشراب يُذهِبان بآلام الجوع عن الإنسان ، ويشدّان جسده ، صغيراً كان أو كبيراً . . .

أمَّا أن يُلْقِمَ إنسانٌ لسانَهُ طِفْلاً ، فيمصّه ، ويكون له من ذلك غذاء ، ونماء لأمَدٍ طويل ، فهذا أَمْرٌ خارقٌ للعادة لا يمكن أن يصدر إلا عن نبي . . .

قالت الصِّديقة فاطمة بنت أسد : « لمَّا ولدت عليّاً جاء رسول الله ، فأخذه بين يديه ، وسمَّاه عليّاً وَبَصَقَ في فِيْه ، ثم إنه أَلْقَمَهُ لسانه فما زال يمصّه حتى نام » .

وقالت : فلما كان من الغد ، طلبنا له مُرضعةً ، فلم يقبل ثديَ أحد ، فدعونا له محمداً ، فألقمه لسانه فنام ، فكان كذلك ما شاء الله عَزَّ وجلّ »(٤) .

ويتذكر من الأحداث البارزة في حياة محمد خروجه هو وأخوه أبو طالب مع محمد حين استوى في الخامسة والعشرين ، حتى دخلوا على خويلد بن أسد ، يطلبان منه أن يزوج محمداً خديجة ففعل . . . ويتذكر أنه حضر الطعام الذي دعا إليه محمد عشيرته الأقربين للمرة الثانية ، ليبلِّغَهُمْ أَنَّ الله اصطفاه رسولاً لقومه العرب وللناس أجمعين . . . وأنه قال لهم بعدما أكلوا حتى مالهم بشيء حاجة ، وشربوا حتى رووا : يا بني عبد المطلب !! إني والله ما أعلم شاباً في العرب جاء قومه بأفضل مما جئتكم به ، إني قد جئتكم بخير الدنيا والآخرة ، وقد أمرني الله تعالى أن أدعوكم إليه ، فأيكم يؤازرني على هذا الأمر على أن يكون : أخي ، ووصيي ، وخليفتي فيكم كَرَّرَ ذلك ثلاثاً ، فأحجم القوم عنها جميعاً إلا عليّ ، فإنه قال : « أنا يا نبيَّ الله أكون وزيرك عليه ، وتبرز له ذاكرته صورة ابن أخيه محمد ، وهو يمدّ يده ، ويأخذ برقبة علي ويقول : « هذا أخي ، ووصيّي ، وخليفتي فيكم ، فاسمعوا له ، وأطيعوا » .

ولا تكاد تغيب عنه صورة رسول الله ، وهو يقول ذلك ، حتى يرى أكثر الهاشميين يقومون على غير نظام ويقولون لأبي طالب متضاحكين : « قد أمرك أن تسمع لابنك وتطيع »(٥) .

لا نشك أن حمزة كان يتذكر ذلك ، وكثيراً غيره عن : صدق محمد ، وأمانته ، وسموّ أخلاقه ، ونورانية فضائله ، قبل أن يصطفيه الله رسولاً ونبيّاً . . .

ولا نشكّ أن حمزة ، وهو الشابُّ المتوقِّدُ ذكاءً . . . والمرتبط مع رسول الله برابطة الدم والنسب والمعاشرة . . . ورابطة الإخاء في الرضاع . . . كان يُدير في ذهنه تلك الذكريات . . . ويتدبرها . . . ويُحلِّلُها . . . ويوليها الاهتمام الخطير الذي هي به جديرة . . .

ومن هذا المُنطلق نستطيع أن نجزم مطمئنين أنه كان مؤمناً برسالة ابن أخيه محمد (ص) ونستطيع أن نجزم أيضاً أنه دخل في الإسلام منذ حينٍ من الدهر ، ولكنه أخفى إسلامه ليظهرهُ في اللحظة المواتية . نقول هذا ، وليس لدينا سَنَدٌ

تاريخيٌّ نتكئ عليه لتوثيقه . . .

ولكنَّ دراسة الكيفية التي أعلن فيها إسلامه خير شاهدٍ على هذه الحقيقة . .

ولا جدال أن استخلاص الحقائق من نَبْضِ الأحداث سَنَدٌ يقبله العقل ، ولا ينفر منه البرهان . . نقول ذلك ، لا لنرفع من قيمة حمزة صاحب الشخصيَّة الإسلامية الوضيئة . . .

فهو كوكب دُرِّيٌّ يتوقد ضياءً . . . ولكنها كلمة حَقٍّ ينبغي أن تُقال . . .

ولقد كنت أحسبُني الوحيد الذي تَيَسَّرَ له هذا الاستنتاج بعد استقراء حادثة إسلامه، غير اني وجدت الأستاذ محمد حسين هيكل قد سبقني إليه في كتابه« منزل الوحي » ـ أي أننا التقينا معاً في نقطة واحدة . . .

وأرى أن الذي يجب علينا الآن هو : أن نورد حكاية إسلام حمزة ، كما اتفقت عليها كتب التاريخ ثم نقدم تعليق الأستاذ هيكل حرفاً . . . حرفاً . . .

إسلام حمزة :

يروي الطبري عن ابن إسحق : « أن أبا جهل بن هشام مَرَّ برسول الله (ص) ، وهو جالسٌ عند الصَّفا ، فآذاهُ ، وشتمه ، ونال منه بعض ما يكره من العيب لدينه ، والتَّضعيف له ، فلم يكلمه رسول الله ، ومولاة لعبد الله بن جدعان التيمي في مسكن لها ، فوق الصفا تسمع ذلك ، ثم انصرف عنه ، فعمد إلى نادي قريش عند الكعبة ، فجلس معهم » .

فلم يَلْبَثْ حمزةُ بن عبد المطلب أن أقبل متوشِّحاً قوسه ، راجعاً من قَنَصٍ ، يرميه ، ويخرج له وكان إذا رجع من قنصه ، لم يصل إلى أهله ، حتى يطوف بالكعبة ، وكان إذا فعل ذلك ، لم يَمُرَّ على نادٍ من قريش ، إلا وقف وسَلَّم ، وتحدَّثَ معهم ، وكان أعزَّ قريش ، وأشدّها شكيمة » فلما مَرَّ بالمولاة ، مُقبلاً من ناحية الجبل ، وقد قام رسول الله (ص) ورجع إلى بيته ، قالت : « يا أبا عُمارة !! لو رأيتَ ما لقيَ ابنُ أخيك محمد آنفاً ؛ قبل أن تأتي من أبي الحكم بن هشام ، وجده ههنا جالساً ، فَسَبَّهُ وآذاه ، وبلغ منه ما يكره ، ثم انصرف عنه ، ولم يكلمه محمد » فاحتمل حمزة الغضب ، لما أراد الله به من كرامته ، فخرج سريعاً لا يقف

على أحد كما كان يصنع ، يُريد الطواف بالكعبة ، مُعِدّاً لأبي جهل إذ لقيه أن يقع به » .

فلما دخل المسجد ، نَظَرَ إليه جالساً في القوم ، فأقبل نحوه ، حتى إذا قام على رأسه ، رَفَعَ القوس ، فضربه بها ضربةً ، فَشَجَّهُ بها شَجَّةً منكرة وقال :

أَتَشْتُمُهُ وأنا على دينه ، أقولُ ما يقول ، فرد عليَّ ذلك إن استطعت » ؟؟

وقامت رجالٌ من بني مخزوم إلى حمزة لينصروا أبا جهل منه ، فقال أبو جهل :

« دعوا أبا عُمارة ، فإنّي ، والله ، لقد سببتُ ابن أخيه سبّاً قبيحاً » .

« وَتَمَّ حمزةُ على إسلامه » .

« فلما أسلم حمزة ، عرفت قريش ، أن رسول الله (ص) قد عَزَّ ، وأن حمزةَ سيمنعه ، فكفّوا عن رسول الله بعض ما كانوا ينالون منه » ا هـ(٦) .

تلكم هي قصة إسلام حمزة بن عبد المطلب ، فهل نستشفّ منها ما يؤيد قولنا : إن حمزة كان مسلماً ؟؟

نترك الجواب على هذا السؤال إلى تحليل الأستاذ هيكل الذي قال : « ولا يقولنَّ أَحدٌ إن النَّعْرَةَ العصبيَّةَ ، أو العِزَّةَ العربيـة ، هي التي دفعت الحمزة إلى ما صنع . . . لكنه الإيمان الذي امتلأتْ به نفس الحمزة ، هو الذي دفعه إلى ما صنع » .

ثم يقول : « وهل مثلُ حمزة في بسالته ، واستهانته بالموت ، مَن يقول لأبي جهل ، وهو من هو مكانةً في قومه بعد أن شَجَّهُ لِسَبِّه محمداً : أتَسُبُّهُ وأنا على دينه أقول ما يقول ، إلاَّ أن يكون صادقَ الإيمان ، بلغ من امتثال قلبه رسالة الله إلى نبيّه ألَّا يطيقَ التعريض به ؟؟

ويمضي قائلاً : « ومن يومئذٍ وَهَبَ الحمزةُ حياته لله ، وللدفاع عن دينه ، لأنه أيقن أن هذا الدين هو المثلُ الأعلى الذي تُوهَبُ الحياةُ في سبيله » اهـ(٧) .

يقول الكاتب المصري الأستاذ محمود الشرقاوي في كتابه أهل البيت صفحة (١٧) منشورات المكتبة العصرية ـ صيدا ـ بيروت ، عن إسلام حمزة :

« كان إسلام حمزة بداية عهدٍ جديد في تاريخ الدعوة الإسلامية ، فقد بدأت قلوب بني عبد المطلب ترنو إلى محمد ، وتطالع بقية قريش بالعداوة » . . . ثم يقول : « وبدأ الخوف يسري في قلوب قريش لهذا الموقف الذي يقفه بنو عبد المطلب منها بعد إسلام حمزة ، وأخذ سادات قريش يتمثلون الخطر الزاحف من جراء هذا الانفصال ، ولم يَعُدْ بإمكانهم أن يستصغروا أمر محمد ، أو يعدوا عليه بالسخرية والمهانة كما كانوا يفعلون لأنهم أصبحوا يخشون غضب حمزة ، وأمثاله من الرجال الصناديد الذين حفلت بهم الدعوة الإسلامية » .

وقال ابن عباسٍ : وفي إسلام حمزة نزل قوله تعالى : ﴿ أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس « الحمزة » كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها ﴾ « يعني أبا جهل »[٨] .

زواج الحمزة ـ أولاده :

تَزَوَّجَ الحمزةُ سلمى بنت عُميس الخثعميَّة ، أخت أسماء زوجة جعفر بن أبي طالب « جعفر الطيار » . وقد أسلمت في مستهل الدعوة مع أختها أسماء ، فولدت له عمارة[٩] ، وهي التي كانت بمكة فأخرجها علي بن أبي طالب (ع) في عُمرة القضاء[١٠] .

ثم تزوج خولة بنت قيس بن فَهْد من بني مالك بن النجَّار ، فولدت له : يَعْلى وابنتين له لم تُدركا ، وقد أسلمت خولة وبايعت رسول الله (ص)[١١] .

ولم يَبْقَ للحمزة ذُرِّيَّة ؛ يقول صاحب الأعلام : « وقد انقرض عقب حمزة »[١٢] .

وتقول دائرة المعارف الإسلامية : « ولم يُعَقِّبْ أَحَدٌ من أولاد حمزة »[١٣] .

وفاته :

يقول منجد الأسماء : قاتل في « بدر » واستُشهد في « أُحُد »[١٤] .

ويقول ابن عبد البر القرطبي في كتابه « الاستيعاب » : « وَشَهِدَ حمزةُ أُحُداً بعد بدر ، فَقُتِلَ يومئذ شهيداً ، قتله وحشيٌّ بن حرب الحبشي مولى جُبير بن مطعم بن عَدي ، على رأس اثنين وثلاثين شهراً من الهجرة ، وكان يوم قتل ابن تسعٍ وخمسين سنة »[١٥] .

صفـاته :

قال « هيكل » في كتابه منـزل الوحي : « وَشَبَّ الحمـزةُ فَتىً ، أبيّاً ، قـويّاً ، رضيَّ الخُلُق ، وسيمَ الطلعة ، مفتولَ العضل » .

وقـال ابن سعد في المجلد الثـالث من الطبقـات : « وكان حمـزة رجلاً ليس بالطويل ولا بالقصير »(*) .

وقال ابن أبي الحديد المعتزلي شارح النهج : « وكان حمزة بن عبـد المطلب مغامراً ، غشمشماً »(١٦) .

أما شعراء عصره فيصفونه بأنـه كان : كـريماً . . . مِعـطاءً . . . كثير الحـدب على المحـرومين ؛ . . وأنه كـان شجاعـاً ، مقدامـاً . . . يقول كعب بن مـالك في رثائه :

فـقـد كـان عِـزّاً لأيـتـامـنـا ... ولـيـثَ الـمـلاحـم فـي الـبِـزَّة(١٧)

ويقول في قصيدة أخرى :

والعـاقـر الكـومَ الجـلادَ إذا عَـدَتْ ... ريحٌ ، يكـاد المـاءُ منها يَجْمَـدُ(١٨)
والـتـاركُ الـقِـرْنَ الـكـميَّ مُـجَـدَّلاً ... يـومَ الكـريهـةِ ، والـقـنـا يَـتَقَـصَّـدُ

ويقول شاعر الرسول حسان بن ثابت يبكيه :

يـا حـمـزَ !! لا والـلّهِ مـا أنـسـ ... ـاكَ ، مـا صُـرَّ الـلِّقـائـحْ
لـمـنـاخ أيـتـام ، وأضـيـافٍ ... وأرمـلةٍ تُـلامِـحْ(١٩)

ويقول في قصيدة ثانية :

الـمـاليءُ الـشِّيـزى إذا أعْـصَـفَـتْ ... غَبْـراءُ ، في ذي الـشَّيـمِ المـاحِـلِ
كـنـا نـرى حـمـزَةَ حِـرزاً لـنـا ... فـي كـلِّ أمْـرٍ نـابـنـا نـازِلِ(٢٠)

ويقول حذيفة بن غانم أخو بني عدي بن كعب بن لؤي :

وحمـزة ، مثل البـدر يَهْتَـزُّ للنـدى ... نقيُّ الثيـابِ ، والـذِّمـامِ ، من الغَـدْر

فضائله :

قال رسول الله (ص) : « خير الناس : حمزة ، وجعفر ، وعلي »(٢١) .

وقال مُحِبُّ الدين الطبري شيخ الشافعية في مكة ، ومُحَـدِّث الحجاز : « عن يحيى بن عبد الرحمن ، عن أبي لُبيبة ، عن أبيه ، عن جده ، إن رسول الله قـال : « والذي نفسي بيده ، إنَّهُ لمكتوبٌ عند الله عَزَّ وجَـلَّ في السماء السـابعة : « حمـزة أسد الله ، وأَسَدُ رسوله»[٢٢] ، وَنَقَـلَ في الصفحة (١٧٦) من كتـابه ذخـائر العُقبى : « عن عبـد الرحمن بن عـابس ، عن أبيه ، قـال : قال رسـول الله (ص) : « خيـرُ أعمامي حمزة » .

وأخـرج في الصفحـة (١٧٧) عن بُـريـدة في قـولـه تعـالى : ﴿ يـا أيتهـا النفس المطمئنة ﴾ ، قال : حمزة بن عبد المطلب .

وقال صاحب الأعلام : حمزةُ عَمُّ النبي ، وأحـد صناديـد قريش ، وسـادتهم في الجاهلية والإسلام ، ولمَّا أظهر إسلامه قالت العرب : « اليوم عَـزَّ محمد ، وإن حمزة سيمنعه ، وكَفُّوا عن بعض ما كانوا يسيئون به إلى المسلمين . . .

وكان شعارُه في الحرب ، ريشةَ نعامة يضعها على صدره »[٢٣] .

وتقول دائرة المعارف الإسلاميَّة : « ولقي حمزة مصرعه في غزوة أُحُد ، بعـد أن أبدى فيها كثيراً من ضروب الشجاعة الخارقة »[٢٤] .

ويقول أبو العلاء المعري في رسالة الغفران : « فجعلت أَتَخَلَّلُ العالم ، فـإذا أنـا برجـل عليه نـورٌ يتلألأ ، وحـواليه رجـالٌ تـأتلقُ منهم أنـوار ، فقلت : مَن هـذا الرجل ؟؟

ـ هذا حمزة بن عبد المطلب صريع وحشي[٢٥] .

حمزة يتحدَّى ـ إسلام عمر بن الخطاب :

الرسول الكريم في مجلس تعليمي مع صحبه في دار الأرقم عند الصَّفا . .

إنـه يتلو عليهم من آيـات الله النيِّـرات . . . وَيَشْـرَحُ . . . ويُعَلِّلُ . . . فتعبُّ القلوبُ الظمأى من ينابيع الوحي الإلّهي ما تعبّ . . .

وبينمـا هم منصرفـون إلى رسـول الله بكـل طـاقـاتهم الـروحيَّـة ، إذا البـاب يُقرع . . .

فتمتد أبصار الجميع إلى الباب . . .

مَن الطارق ؟؟

ربما كان أحد طواغيت قريش . . .

وينهض أحد الصحابة ، فينظر من خلل الباب ، فيرى عمر بن الخطاب متوشحاً سيفه ، فيعود فَزِعاً .

لم تضطرب ؟؟

مَنْ بالباب ؟؟

ـ يا رسول الله !! عمر بن الخطاب جاء متقلداً سيفه .

وينتشر للصمت ظل ظليل على القوم . . .

ماذا يُريد عمر ـ هذا الذي ما برح يكيد للإسلام منذ ستة أعوام . . ؟؟

وتشرئبُّ الهواجس في الصدور . . .

ولكنَّ صوت الحمزة يعلو مُتَألِّقاً بنار التحدِّي ، فتنسخ كلماته ظلال الصمت . . . وتأخذ بأنفاس كل هاجس . .

لقد قال : « يا رسول الله !! أْذَنْ له فإن كان يُريد خيراً بذلناه له ، وإن كان يُريد شرّاً قتلناه بسيفه » .

فتنقلب وجوه المسلمين القلقة العابسة ، إلى وجوه مشرقة بالطمأنينة والرضى .

ويمضي حمزة إلى الباب . . يتبعه الزبير بن العوّام . .

ويدخل عمر ، فيأخذ حمزة بيمينه ، ويلازم الزبير يساره .

ويتقدم إلى رسول الله (ص) ، وكأنما يُساق إلى محاكمة . .

وحين يصبح أمام الرسول يسأله عنيفاً به :

ما جاء بك يا عمر ؟؟!!

ـ « جئتك لأومن بالله ورسوله ، وبما جاء به من عند الله » .

إذن عمر جاء يُريد خيراً . . . ولا يريد شرّاً .

وينطق أمام رسول الله ، وعلى مسمع من الصحابة بالشهادتين : أشهد أن لا إلّه إلا الله ، وأشهدُ أن محمداً رسول الله .

فيبتهج الرسول (ص) ويأمره بالجلوس إلى جانب حمزة ، وأبي بكر ، وعلي . . .

فيجلس خاشعاً ، مصغياً إلى رسول الله ، يُلقي على المسلمين حكمة السماء . . . ورحمتها(٢٦) .

المقاطعة ـ حمزة يحرس رسول الله في الشِّعب :

في عام سبع من مبعثه (ص) ترى قريش أنها أُصيبت بشلل العجز عن وضع حَدٍّ لمدِّ الدعوة المحمدية ، رغم ما وضعته أمامها من مصاعب جبارة . . . ورغم ما أنزلت بضعفاء المسلمين من قهرٍ . . . وتعذيب . . . وبلاء . . .

فتعتمد وسيلةً جديدة ، وفي اعتقادها أنها سوف تأتي على محمد ونبوّة محمد . .

كانت الوسيلة اقتصادية . . . واجتماعية . . .

لقد تعاقدت قريش أن تفصم عُرى تعاملها مع بني هاشم ، وبني المطلب . . . فلا تبيعهم . . . ولا تشتري منهم . . . ولا يناكحونهم . . . ولا ينكحون منهم . . .

ويوقع على صيغة العقد « الصحيفة » أربعون رجُلاً من أركان قريش المشركة . . .

ولكي يكون للصحيفة حرمة القداسة . . . والالتزام بها . . . علَّقوها على جدار الكعبة .

ويرى أبو طالب حامي رسول الله ، وسيد البطحاء أن يرتحل عن مكة بعدما نَفَّذَت قريش نصوص المقاطعة . . . فيمضي في بني هاشم إلى شعب أبي طالب خارج قرية مكة . . .

ويقيم من أخيه حمزة ومن نفسه حارسين على محمد ليلاً ونهاراً . . .

أما عند النوم فإنه كان يأتي بولده علي فيضجعه في فراش رسول الله ، ويذهب بالرسول فينيمه في فراش علي . . .

كان يفعل ذلك خشيةَ أن يتسلَّلَ أحدٌ من المشتركين ليغتال رسول الله (ص) .

إنه يُفضِّلُ أن يُقْتَلَ وَلَدُهُ علي ويسلم ابن أخيه محمد الرسول العظيم .

ويظل ذلك شأن حمزة ، وأبي طالب ، وعلي ، حتى تُنتقض المعاهدة المشؤومة ، وذلك بعد ثلاثة أعوام من المقاطعة الظالمة . . .

وعلى أثر عودة الهاشميين وبني المطلب إلى مساكنهم في مكة ، يشكو أبو طالب من مرض حَلَّ به . . . وعندما يشعر بدنو الأجل ، يطلب سادة قريش ، ويوصيهم قائلاً : « أُوصيكم بمحمد خيراً ، فإنه الأمينُ في قريش ، والصِّدِّيقُ في العرب » .

« والله لا يسلك سبيلَه أحدٌ إلا رُشد ، ولا يأخذ أحدٌ بهديه إلا سعد » .

ثم يتوجَّهُ بوصيةٍ خاصة إلى أربعة من الهاشميين هم أخواه : حمزة ، والعباس ؛ وولداه جعفر ، وعلي .

قال لهم « ع » :

أُوصي بنصر نبيٍّ الله أربعةً ... ابني عليّاً . . . وعمي الخير عَبَّاسا
وحمزةَ الأسَدَ المخشيَّ صَوْلَتُهُ ... وَجَعْفَراً ، أن يذودوا دونه الناس
كونوا ـ فداءً لكم أمي وما ولدت ـ ... في نصر أحمد ـ دون الناس أتراسا[٢٧]

موت أبي طالب وخديجة :

ويموت أبو طالب حامي الرسالة . . .

ثم تموت خديجة الكبرى . . .

فَيُسَمِّي الرسول ذلك العام « عام الحزن » .

وبموت أبي طالب يفقد الرسول السيف البتّار الذي كان يدفع عنه عدوان قريش . . .

وبموت خديجة يفقد الواحة الخضراء التي كانت تظلله بالراحة النفسيَّة والجسدية . . .

ما أَحَرَّ الآلام التي تتفاعل في نَفْسه . . !!

ويزيدها حرارة أن نزعة الشر الكافر قد حميت بين جوانح المشركين . . .

فإذا هو (ص) يئنّ متوجعاً ويقول : « ما نـالت مني قريش شيئـاً أكرهـه حتى مات أبو طالب »(٢٨) .

ويرى أن يترك مكة إلى حين تجنباً لبربريَّة قريش . .

فيمضي إلى بلدة الطائف الواقعة في الجنوب الشرقي من مكة ، لثلاث بقين من شوال عام عشر من مبعثه وَمَعَهُ مولاه زيد بن حارثة .

ويصـل الـطائف . . . ولكن الأسْيـاد من قبيلة « ثقيف » يستقبلونـه بعنـاد الجبارين . . .

لقد ردّوا دعوته المباركة « وأغروا به سفهاءهم وعبيـدهم يسبونـه ، ويصيحون عليه »(٢٩) . .

ويعود الرسول إلى مكة ، بعدما مكث في الطائف عشرة أيام . .

ويخبـر جماعـة المسلمين بما لقيـه من ثقيف ؛ فتثور الحميـة الإسـلامية في نفس حمزة بن عبد المطلب وإذا هو ينشد :

حَمِـدْتُ اللَّهَ حيـن هـوى فـؤادي ... إلى الإسـلامِ ، والـدِّينِ الـحنيـفِ
لـديـنٍ ، جـاءَ مـن ربٍّ عـزيـزٍ ... خـبـيـرٍ بـالـعبـادِ ، بهـم لـطيـفِ
إذا تُـلِيَـتْ رسـائـلُه عـلـيـنـا ... تَحَـدَّرَ دَمْـعُ ذي اللُّب الحصيفِ
رسـائـلُ جـاء أحمـدُ من هـداهـا ... بآيـاتٍ ، مُـبَـيَّـنَـةِ الـحـروف
وأحمـد ، مُصـطفى فيـنـا ، مـطاعٌ ... فـلا نَـغْشُـوهُ بـالـقـولِ الـعنيـفِ
فـلا والـلَّهِ نُـسْلِمُـهُ لِـقَوْمٍ ... ولـمَّـا نَقْضِ مـنهـم بالـسيـوفِ
وَنَـتْـرُكُ مـنـهـم قَـتْـلى بـقـاعٍ ... عليهـا الـطيـرُ ، كـالـوُرْدِ العَكُـوفِ
وقـد خُـبِّـرْتُ مـا فَـعَـلتْ ثـقـيـفٌ ... بـه ، فجـزى القبـائـلَ من ثـقيـفِ
إلَـهُ الـنَّـاسِ ، شَـرَّ جـزاءِ قَـوْمٍ ... ولا أَسْـقـاهُـم صَـوْبَ الـخـريـفِ

« للدراسة تتمة »

الهوامش

(١) يقول العلامة أبو حسن الإربلي في الجزء الأول من كتابه « كشف الغمة » صفحة ـ ١٥ ـ تحت عنوان : ذكر نسب الرسول : « وَأَرْضَعَتْهُ « ثويبة » مولاة أبي لهب ، قبل قدوم « حليمة » أياماً بلبن ابنها « مسروح » ، وتوفيت ثويبة مسلمة سنة سبع للهجرة ، وفات ابنها قبلها ، وكانت ثويبة قد أرضعت قبله عمه حمزة ، فلهذا قال ـ وقد حودث في التزويج بابنة حمزة ـ : إنها ابنة أخي في الرضاعة » .
وكان حمزة أَسَنَّ منه بأربع سنوات » وفي رواية غيره : كان الرسول أَسَنَّ من حمزة بسنتين .

(٢) اختلف المؤرخون في أولاد عبد المطلب ، فابن هشام يقول في المجلد الأول من السيرة النبويَّة ، تحت عنوان : أولاد عبد المطلب ، صفحة ـ ١١٣ ـ ١١٥ ـ طبع بيروت : « ولد لعبد المطلب بن هاشم عشرة نفر ، وست نسوة : العباس ، حمزة ـ عبد الله ـ أبو طالب = عبد مناف ، الزبير ، الحارث ، حَجْل ـ المقوِّم ـ ضرار ، أبو لهب = عبد العزَّى ، وصفيَّة ، أم حكيم البيضاء ، عاتكة ، أميمة ، أروى ، بَرَّة » .
وزوجات عبد المطلب حسب ترتيب ابن هشام :
١ ـ نثيلة بنت جناب بن كليب الخزرجيَّة ، ولدت : العباس ، وضراراً .
٢ ـ هالة بنت وهيب من بني زهرة ولدت : حمزة ، والمقوم ، وحَجْلاً ، وكان يُلقَّب بـ (الغيداق) لكثرة خيره ، وسعة ماله .
٣ ـ فاطمة بنت عمرو المخزوميَّة ولدت : عبد الله ، وأبا طالب ، والزبير ، وجميع النساء غير صَفيَّة .
٤ ـ سمراء بنت جندب من بني صعصعة ولدت : الحارث .
٥ ـ لبنى بنت هاجر بن عبد مناف الخزاعيَّة ، ولدت : أبا لهب » اهـ .
أما ابن سعد فيقول في المجلد الأول من طبقاته ـ ص ـ ٨٨ ـ تحت عنوان (ذكر نذر عبد المطلب) إنهم عشرة : الحارث ـ والزبير ـ وأبو طالب ـ وعبد الله ـ وحمزة ـ وأبو لهب ـ والغيداق ـ والمقوم ، وضرار ، والعباس » ا هـ .
لم يذكر الحَجْل ، وكأنما اعتبره والغيداق واحداً كما أورد ابن هشام .
ويتفق الدينوري في كتابه = المعارف = ص ـ ٥١ و ٥٢ ـ تحت عنوان : نسب سيدنا محمد ، مع ابن هشام في العدد والتسمية .
وجاء في الجزء السادس من بحار الأنوار للعلامة المجلسي أن أعمام النبي (أولاد عبد المطلب) تسعة : الحارث ، والزبير ، وأبو طالب ، والحمزة ، والغيداق ، وضرار ، والمقوم ، وأبو لهب ، والعباس ، وعبد الله والد رسول الله » اهـ .
فيصبحون مع عبدالله عشرة ، ونرى أن صاحب بحار الأنوار ، ذكر الغيداق ، وهو لقب الحَجْل كما ذكر ابن هشام ، ولم يذكر الحَجْل .
أما ابن عبد البر القرطبي ـ أبو عمر ـ فيقول في الاستيعاب المطبوع بهامش الإصابة : واخْتُلِفَ في أعمام رسول الله ، فقيل : عشرة ، وقيل : اثنا عشر ، ومن جعلهم اثني عشر جعل عبد الله والد رسول الله ثالث عشر ، وبعد أن يذكر أسماءهم يقول : « فهؤلاء اثنا عشر رجلاً كلهم بنو عبد المطلب ، وعبد الله أبو رسول الله ثالث عشر ، هكذا ذكرهم جماعةٌ من أهل العلم بالنسب ،

وَمَنْ جعلهم عشرة أسقط عبد الكعبة ، وقال : هو المقوِّم . وجعل الغيداق وحَجْلاً واحداً ، ومن جعلهم تسعة أسقط قثم » اهـ (راجع صفحة - ٢٧١ - ٢٧٣) .

(٣) راجع الطبري - المجلد الثاني - القسم الأول - ص (١١٧٢ - ١١٧٣)، النّاشر - مكتبة خياط - بيروت .

(٤) راجع العلامة برهان الدين الحلبي الشافعي - السيرة الحلبية - الجزء الأول صفحة - ٢٩٣ - طبع عام - ١٣٢٩ هـ .

(٥) راجع الطبري المجلد الثاني المذكور - ص - (١١٧٢ - ١١٧٣) ، وراجع ، أبا الفداء الجزء الأول - ص - (١٤ و ١٥) إصدار دار الفكر - بيروت - ١٣٧٥ هـ .

(٦) الطبري - المجلد الثاني ، ص (١١٨٧ - ١١٨٨) ، وراجع السيرة النبوية والآثار المجمديَّة لمفتي الشافعية بمكة السيد « زيني دحلان » صفحة - ٢٤١ - ٢٤٢ - بهامش الجزء الأول من السيرة الحلبية - ط - ١٣٢٩ هـ .

(٧) سورة الأنعام : ١٢٢ .

(٩) تزوجها بعده شداد بن الهاد الليثي ، فولدت له عبد الله ، فهو أخو ابنه الحمزة .

(١٠) قال ابن سعد في طبقاته - المجلد الرابع - ص - ٣٠ - ط - دار صادر - بيروت : « إن ابنة الحمزة لتطوف بين الرجال إذ أخذ عليٌّ بيدها ، فألقاها إلى فاطمة في هودجها ، فاختصم فيها : علي ، وجعفر وزيد بن حارثة حتى ارتفعت أصواتهم فأيقظوا النبيَّ من نومه ، قال : هلموا أَقْضِ بينكم . قال عليٌّ : ابنة عمي ، أخرجتُها ، وأنا أَحَقُّ بها - وقال جعفر : ابنة عمي وخالتها عندي . وقال زيد : ابنة أخي (كان رسول الله آخى بين حمزة وزيد بعد الهجرة) فقضى بها لجعفر .

(١١) تزوجها بعده حنظلة بن النعمان فولدت له محمداً .

(١٢) راجع المجلد الثاني طبعة خامسة ، ص - ٢٧٨ .

(١٣) راجع المجلد الثامن - ص ١٠٢ - + السيد علي خان : الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة - ص - ٦٨ - ط - ٢ - (١٤٠٢) هـ .

(١٤) إصدار دار الشروق - بيروت - الطبعة الحادية والعشرون .

(١٥) ابن عبد البر القرطبي المالكي المذهب - المجلد الأول - ص - ٢٧٣ - بهامش الإصابة .

(*) راجع ص / ١٠ / طبع دار صادر - بيروت .

(١٦) ابن أبي الحديد : شرح النهج الجزء (١ و٢) ص - ٢٤٣ - ط - ٢ - ١٣٨٧ هـ .

(١٧) الملاحم : جمع ملحمة : الموقعة العظيمة ، والبزَّة : السلاح .

(١٨) الكوم : جمع أكوام ، القطعة من الإبل - أي أنه ينحر الإبل الفتية ، للجياع في أعوام الجدب .

(١٩) صر : ربط . اللقائح : جمع لقحة وهي الناقة ذات اللبن - مناخ : منزل. تلامح : تنظر نظراً سريعاً.

(٢٠) الشيزي : القصعة الواسعة ، يريد : إنه يطعم المحرومين أيام الجوع .

(٢١) راجع :

آ - أبا الفرج الأصفهاني مقاتل الطالبيين - صفحة - ١٧ - الناشر دار المعرفة - بيروت .

ب - ابن أبي الحديد المعتزلي شرح النهج المذكور - الجزء - ١٥ - ص - ٧٢ .

ج - الشيخ سليمان القندوزي - الحنفي المذهب - ينابيع المودة - الجزء الثاني صفحة - ٩ - ط - الأعلمي - بيروت .

(٢٢) راجع :

آ ـ محب الدين الطبري : ذخائر العُقبي : من صفحة ـ ١٧٣ ـ ١٧٦ ـ طبع عام ١٩٨١ .

ب ـ ابن حجر العسقلاني : الإصابة في التمييز بين الصحابة ـ المجلد الأول صفحة ـ ٣٥٤ ـ مؤسسة الرسالة .

ج ـ ابن عبد البر القرطبي : الاستيعاب ـ المجلد الأول بهامش الإصابة ـ ص ـ ٢٧٠ .

د ـ ابن هشام : السيرة النبويَّة ـ ج ـ ٢ ـ ط ـ ٣ ـ ص ـ ٥١ و ٣٣٣ . بيروت .

هـ ـ ينابيع المودة : ج ـ ٢ ـ ص ـ ١٠ .

(٢٣) خير الدين الزركلي : الأعلام ـ المجلد الثاني ـ صفحة ـ ٢٧٨ .

(٢٤) راجع المجلد السادس صفحة ـ ١٦٢ .

(٢٥) المعري : رسالة الغفران : ص ـ ٢٥٢ ـ ط ـ ١٩٦٩ . تحقيق بنت الشاطيء .

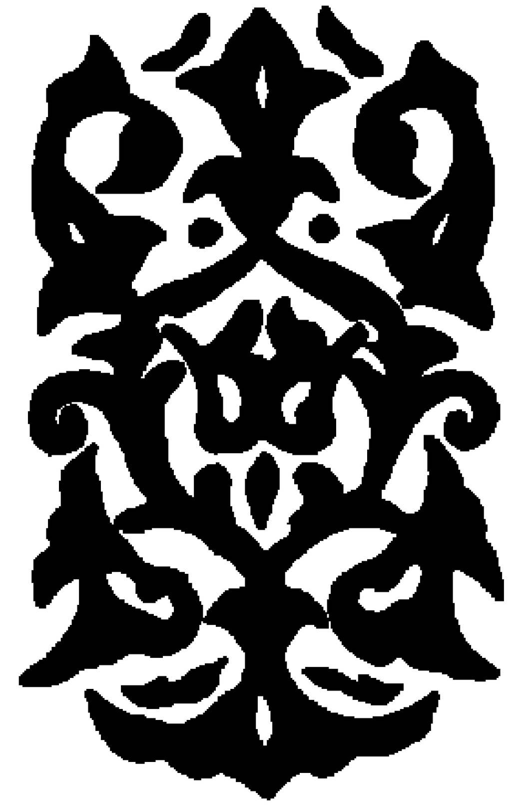
(٢٦) راجع إسلام عمر مفصلاً في كتاب : عبقرية عمر للعقاد ـ ص ـ ٨١ ـ ٨٤ ـ دار الاطلال ـ مصر وراجع : زيني دحلان مفتي الشافعية ـ السيرة النبوية المذكورة من صفحة ـ ٢٩٦ ـ ٢٩٩ ـ بهامش السيرة الحلبية + هاشم معروف الحسني : سيرة المصطفى ط ـ ٣ ـ ص ـ ١٧١ . دار القلم ـ بيروت .

(٢٧) راجع محمد علي اسبر : أبو طالب عملاق الإسلام الخالد ففيه تفصيل وتحليل لوصية أبي طالب .

(٢٨) الطبري : القسم ـ ٢ ـ ص ـ ١٩٩ ـ + زيني دحلان ـ السيرة النبوية ج ـ ٢ ـ ص ـ ٢٨٢ ـ بهامش السيرة الحلبية .

(٢٩) تاريخ الطبري المذكور ـ ص ـ ١٢٠٠ .

حافظ الشيرازي
٧٢٦ ـ ٧٩٢ هـ
« لسان الغيب » شاعر الغناء والغزل



مروان العطية

لما وُلِدَ الشاعر الغنائي حافظُ الشيرازيّ كانتْ شيرازُ[1] تابعةً للإيلخانات ، وكانت تُعطى إقطاعاً للأمراء أو للوُلاة فَكثُرَ تعاقُبُ الحكّام عليها واضطربتْ أحوالُها وأحوالُ فارسَ كلِّها بذلك . ثمّ جاء آلُ المُظَفّر حُكّامُ شيراز[2] (٧١٨ ـ ٧٩٥ هـ) فَعَرَفَتْ شيرازُ شيئاً من الهدوء . إلاّ أنّ آلَ المظفّر أنفسَهم جعلوا يتنازعون الحكمَ فعادتْ شيرازُ إلى شقائها الأوّل . ولمّا قضى تيمورلنك[3] على الفوضى في شيرازَ (٧٩٥ هـ) بعدَ القضاء على آلِ المظَفّر ، كان حافظُ الشيرازيّ قد مات .

وُلِدَ خواجه شَمْسُ الدين محمّدُ بنُ بهاء الدين المعروفُ بلقب « حافظ الشيرازي » ، ويلقب أيضاً : بـ « لسان الغيب » في شيرازَ ، سَنَةَ ٧٢٦ هـ (١٣٢٦ م) في الأغلب في أُسرةٍ غنيّةٍ سعيدة . ولمّا ماتَ بهاء الدين فارقَ ابناه الكبيران الأسرة ، وبقي شمس الدين محمّد (وهو أصغر الإخوة الثلاثة) مَعَ أمّهِ فعَمِلَ خبّازاً وخَبَر شقاءً شديداً طويلاً .

تلقّى شمسُ الدين محمّدٌ في شيرازَ العلومَ المألوفة (الفِقه واللغة والأدب) ، وقد حَرَصَ على سَماع دروس الشيخ قَوامِ الدين عبدُالله (المتوفي سنة ٧٧٢ هـ) . ثمّ حَفِظَ القرآن الكريم وبرع في قراءته فقيل له « حافظ شيرازي »[4] .

وفي السنوات التالية حيّا حافظ عهد الشيخ أبي إسحاق إينجو التركي ملك فارس بقصيدة ذكر فيها أربعة من أعيان شيراز كان على اتصال شخصي بهم فيما يظهر ، وهم : عضد الدين عبد الرحمن الإيجي المتوفي عام ٧٥٦ هـ ولعله كان

مؤدبه ، ثم قاضي قضاة شيراز مجد الدين إسماعيل بن محمد بن خداداد المتوفي في ١٩ تموز سنة ٧٥٦ هـ ثم الدرويش الشيخ أمين الدين ، ولا نعرف عنه شيئاً إلا ما ذكره حافظ . ولعل هذا الشيخ كان صاحب الفضل الأكبر في تنشئة حافظ على المذهب السمح الذي انتهجه في حياته ، ثم الحاج قوام الدين حسن وكان هذا الرجل من ذوي الحظوة الكبيرة في البلاط نبيل النفس محباً للخير ، والظاهر أن قوام الدين كان يعين حافظاً بالمال بطريق مباشر أو غير مباشر .

في سنة ٧٥٤ هـ استولى مُبارزُ الدينِ محمّدُ أحدُ بني المُظَفَّر على شيراز وحكم فيها خَمْسَ سَنَواتٍ ، فحزن لذلك سكانها حزناً شديداً . ولم يستطع حافظ نفسه أن يحتمل طويلاً تغير الحال ، فقد كان مبارز الدين حاكماً صارماً حرّم على أهل شيراز شرب الخمر ، وكان ثمة أسباب دينية للقلق الذي ساد النفوس في عهده . وكان حافظ شيعياً في غير غلو ، فأشاد بذكرِ علي الرضا ولقبه بشاه سلطان صاحب خراسان . وكان حافظ أيضاً من الشيعة الإثني عشرية وظهر في بيت من أبياته اعتقاده بِقدَم القرآن ، واستطاع حافظ أن يتنفس في جو أرحب وأفسح عندما خلع جلال الدين شاه شجاع إباه مبارز الدين الذي كان فظاً غليظ القلب ، ذلك أن الحكومة الجديدة عادت فخفَّفت القيود عن الناس وتركتهم يستمتعون بحياتهم أحراراً ، وكان نجم حافظ وقتئذ قد لمع في عالم الأدب ، وكان قد تغنى بمديح برهان الدين فتح الله وزير مبارز الدين ثم عاد بعد فرثى الوزير أبا نصر لطف الله فلا يدهشنا إذن أن يكون بين أصدقاء حافظ الوزير الجديد والوزير القديم لدارسك العملة خواجه قوام الدين محمد بن علي وهو رجل أدار دفة الدولة فحفظ عليها عزتها وأعلى بين الناس كلمتها . ولما قتل الملك وزيره في وحشية بالغة رثاه حافظ ، مع أن حافظاً كان حريصاً على ألا يثير غضب الملك الجبار ، وكان حافظ مدرساً لتفسير القرآن في مدرسة بشيراز . وفي رواية أن الفضل في تعيين حافظ في هذا المنصب يرجع إما إلى قوام الدين حسن الذي ذكرناه آنفاً أو إلى الوزير خواجه قوام الدين .

ومَعَ أنّ حافظاً الشيرازيَّ قدِ اتّصل ببرهانِ الدين فتحِ الله (وزير مبارز الدين) وبحاجي خواجه قوام الدين (وزير شاه شجاع) وتعرّض لحُكّام البَلاط المُظفري بالشِعر للتكسّب ، فإنّه لم يلقَ نجاحاً كبيراً . ولكن يبدو أنّه نالَ حَظْوةً يسيرةً عند

شاه شُجاع ؛ ولعله ، في هذه الفترةِ ، تصدَّرَ للتدريس في جامعِ شيرازَ يلقي فيه شيئاً من تفسير القرآن .

ثم بدأ صيت حافظ الشيرازي أول مرة يذيع خارج مسقط رأسه ، وأظهر صاحب هرمز تقديره للشاعر في غير تحفظ ، في حين أن نصرة الدين يحيى المظفري صاحب يزد ، وقد عرف في حياته بالبخل ، لم يكن يطيق أن يسمع شيئاً عن مغني شيراز المعوز . وفي عهد محمود شاه الأول وهو من حكام الدولة البهمنية في الدكن ، دعا وزير عدله حافظاً إلى زيارة البلاط ، ولكن حافظاً رفض آخر الأمر هذه الدعوة . وقيل إن إيلخان أحمد ، وكان ينظم الشعر ، دعا هو الآخر حافظاً إلى بغداد ، ولكن حافظاً كان قد تغنى بمدح السلطان أويس والد أحمد فاصطنع الحذر ولم يجب دعوة أحمد المتعطش للدماء .

وقد حزن الشاعر حزناً شديداً عام ٧٨٥ هـ عندما فقد أخاه خواجه عادل في سن التاسعة والخمسين . وتوفي السلطان شجاع الدين في سنة ٧٨٦ هـ ، وكان نشاط حافظ الأدبي محصوراً كله تقريباً في عهده ، وكثيراً ما كان حافظ يمدحه ، وقد رويت قصص كثيرة عن صداقتهما ، وكان حافظ في حياة السلطان وبعد مماته على صلة وثيقة وعلاقة طيبة بالوزير القوي جلال الدين تورانشاه ، وقد أخلص هذا الوزير يوماً للسلطان شاه شجاع فلما مات عمل على أن يتولى العرش من بعد ابنه زين العابدين فنصره بذلك على المطالب الآخر بعرش فارس .

ولمّا ماتَ شاه شجاع ، سَنَةَ ٧٨٦ هـ ، عادَ أمراءُ آل المظفّر إلى التنازع على حُكم شيرازَ ، وعادَتْ شيرازُ بذلك إلى الفوضى والشقاء . ثمّ جاء تيمورلنك واستَوْلى على أصْبهانَ ، سنة ٧٨٩ هـ ولكنّه سرعانَ ما رَجَعَ عن فارسَ كلِّها لأنَّ توقْتُمُش(٥) خان ملكَ القَبْجاق قدْ أغار على بلاده . ثمّ إنّ تيمورَ عاد إلى شيرازَ ، في السَنَةِ التالية ، واستَوْلى عليها .

وعندما أتمّ تيمور حملته العظيمة لغزو فارس جاء إلى شيراز وقضى بها شهرين . ويحتمل أن يكون الحوار المشهور الذي قيل إنه دار بين تيمور وحافظ حول بيت من أبيات الشاعر قد جرىٰ في هذه المناسبة . وفي أواخر أيام شاعرنا وجد في شاه منصور المظفري عضداً ، وكان منصور قد غزا ولاية فارس بعد رحيل

تيمور بقليل ، وقد مجده كما لم يمجد أحداً من أسلافه في عبارات تفيض بالحب والولاء . والظاهر أن حافظاً كان يشغل وظيفة في بلاط الشاه منصور ، فكان في حاجة إلى التماس رعاية بعض أصحاب المناصب الرفيعة ، إذ كان أضاع ثروته منذ زمن طويل ، وتنكر له أولئك الذين كان يحسبهم أصدقاء فأولَوْا ظهورهم بعد أن اشتعل رأسه شيباً وأثقلت الديون كاهله . توفي حافظ بشيراز ، ولعل وفاته لم تقع قبل عام ٧٩١ هـ . وكان حافظ شديد التعلق بمسقط رأسه في شيراز ، وقلما كان يغادرها ، وإن رحل عنها فإلى أمد قصير . أما القول بأنه لم يبرحها إلا طلباً ليزد والخليج الفارسي ، فإنه أسطورة من الأساطير . وهو نفسه يذكر حجه إلى قبر علي الرضا في مشهد ، فكان حافظ لا يمل التغني بجمال نساء شيراز وغلمانها وسحر نهرها ركن آباد ومتنزّه المصلى ، وقد دفن فيه في قبر جميل .

وكانت وفاةُ حافظٍ الشيرازيِّ ، في شيرازَ ، سَنَةَ ٧٩٢ هـ (١٣٩٠ م) في الأرجح .

يعد حافظ الشيرازي من أكبر شعراء إيران المتصوفين . كان زمانه مسرحاً للفتن وتغير الأحكام ، ولم يتورط حافظ في أن يسيء إلى أدبه الرفيع بمدح الحكام الذين تقلبوا على شيراز ، بل كان يسدي إليهم النصح ، ويصفهم بما هم فيه من خير أو شر غير عابيء بأن يغضبوا عليه أو يرضوا عنه ، فقد كان يرى أن الدهر هو الذي يملك جزاء الناس جميعاً حكاماً كانوا أو سوقة . كره التنقل ، وقلما ترك شيراز التي أحبها، وتغنى كثيراً بنهرها « ركن آباد » وبمصلاها . ويحوي ديوانه قصائد ، وغزليات ، وقطعاً ، ومثنويات ، فيها من الدعوة إلى الزهد والتصوف . وكان « إقبال » ـ مع تقديره لحافظ ـ ينعي عليه هذه الغزليات لأنها تدعو إلى « التصوف العجمي » أي إلى التواكل وترك العمل . وكان لحافظ مكانة عند العثمانيين . فكانوا قبل أن يقدموا على أمر عظيم يتفاءلون بديوانه .

وكان حافظ الشيرازي ناثراً وشاعراً ، وشِعْرهُ أقسامٌ : قصائدُ (والقصيدةُ نحوُ ثلاثينَ بيتاً إلى مائة بيتٍ) ورباعيّاتٌ (بيتانِ أو أربعةُ أشطُرٍ على نَسَقٍ معلومٍ) وقِطْعاتٌ أي مُقَطّعاتٌ (بين ذلك) وغَزَليّات (بالمعنى الفنّي : مقطوعةٌ قصيرةٌ ، بينَ سبعةِ أبيات وخَمْسَةَ عَشَرَ بيتاً بالتقريب ، موضوعُها الغزلُ في الأكثرِ وقد تكونُ

في أغـراضٍ أُخرىٰ) . ثمّ إن قـطعَةَ « غـزل » (غـزليـة) تنتهي بشَـطْرينِ يُسَميَّـان « تَخَلُّص » (تخلُّصاً) ، وهما يُشْبهـانِ « قَفلةً » ؛ يذكُـرُ الشاعـر في أحد الشـطرين اسمَـهُ صراحـةً أو يذكُـرُ لَقَبَهُ كِنـايةً . ولحـافظٍ أيضاً مَثْنوِيّاتٌ . ومُعْـظَمُ خصائصـهِ وأغراضهِ في غزليّاتهِ .

وحافظُ الشيرازيُّ شاعرٌ وُجْـدانيّ غَزِلٌ من الـطبقة الأولى سَهْـلُ الشِعر يقـرُبُ بِشعره من عواطفِ الناس وطريقة خِطابهم ، ولذلك رُزِقَ شِعرُهُ سَيْرورة على الألْسُنِ يدُلُّنا على ذلك مخطوطاتُ ديوانهِ التي لا يكاد يُدْرِكهَا الحَصْـر . ويدورُ مُعْـظَمُ شعرِ حافظٍ على المعاني الغَزَلية والخَمْرية التي يَرى فيها أكثرُ دارسيه إتّجاهاً صوفياً ونَظَراً باطِنِيّاً ولا يَرَوْنَ أنْ تُفسَّر على ظاهِرها ، وخصوصاً فيما يتعلّقُ بخمريّاتـه التي تنطوي على كثيرٍ من المدارك الدينية الوَثَنِيّة ثم بغـزلهِ الـذي ينطوي على مـداركَ ماديّـة من وَصْفِـهِ الخدودَ بـالوَرْدِ والجَبينَ بـالقمرِ والعينين بـالنَرْجِسِ والقـامةَ الـرشيقةَ بشَجَـرِ السَـرْوِ ؛ وهذه الصفـاتُ كُلها عنـد مُعْظَمِ الـدارسين لِشِعْر حـافظٍ رمـوزٌ عن العِـزّة الإلهية .

وحـافظ أعـظم شعــراء الغـزل وأرق من أنجبتهم بــلاد فـارس من الشعــراء الغزليين ، وهو عفيف في وصف مشاهد الحب مترفع عن الإبتذال ، وقد بز أسلافـه وخلفاءه من المشارقة في التغني بالخمـر . ولم يذكـر حافظ من الكتـاب أو الشعراء المعاصرين له إلا سلمان المدّاحِ ، وذكر من الشعراء القدامى الفردوسي . ويحملنا اتجاه حافظ الفكري في شعره على التسـاؤل عما إذا كـان دأبه على التغني بـالحب والخمـر يمكن تفسيره على طـريقة الصـوفية بـأنه تعبيـر عن إيمانـه بمـذهب وحـدة الوجود ؟ والجواب عن هذا بـالنفي ، اللهم إلا في حالات عـارضة . ولقـد قيل إن حـافظاً ينتمي إلى طـريقة من طـرق الـدراويش وليس لـدينـا مصـدر مكتـوب يمكن الإعتماد عليه في هذا الشأن .

ومن المحق أن طائفة من أشعـار حافظ ـ لا سيمـا تلك التي نظمهـا في صدر حياته ـ قد فقدت ، وجمع صديقه محمد كل أندام بعد وفاته شتيت شعره ورتبـه في ديوانه الأصلي ثم قدم له جميعاً ، ولما كان ترتيب هذا الديـوان قد تـولته يـد غريبـة بعـد وفاة صـاحبه فـإن ذلك يفسـر لنا الخـلاف الكثيـر في أرقـام الأشعـار وتـرتيبهـا ونصوصها في المخطوطات ، وهو مهم أيضاً لما له من شأن في تخير مـواد الديـوان

الأصلي المؤرخ في سنة ٧٧٠ هـ وإتمام سيرة الشاعر .

وقد جمع حافظ الشيرازي بذوقه الصوفي اللطيف ، بين تعاليم الفلسفة ، وآيات القرآن الكريم . وكان حافظ على نقيض السعدي لم يغادر شيراز ، إلا في سفره القصير إلى ميناء هرمز ، ومرة إلى مدينة « يزد » ، ثم أنفق حياته في شيراز ، إذ حببها إليه صفاؤها ، وجمالها ، وبهاء مصلاها ، وشاطيء نهرها « ركن آباد » كما يردد ذلك في شعره .

وقد استلهم حافظ روحه الكبيرة ، وفكره السامي ، من ذوقه الصوفي الذي بلغ به منزلة رفيعة ، فإن الأفكار الصوفية التي سلكها « السنائي » والعطار ، وجلال الدين ، والسعدي ؛ قد كان يؤديها كل واحد منهم ، بلغته الخاصة ، في محيطه الذي كان فيه .

أما حافظ فإنه سما بها إلى منزلة عالية ، ومكانة رفيعة ، فقد أدى المعاني التي طرقها السابقون ـ مفصلة ـ في قصائد وغزليات قصيرة ، أحسن أداء . وهكذا بلغ ـ من حديث التعمق في التصوف ـ حداً جعله يستخدم في كل قصيدة من قصائده ، أو غزلية من غزلياته ، في أي موضوع من موضوعاتها ـ بيتاً أو أبياتاً ـ صوفية ، يوردها ضمن أبياتها .

وأما ديوان حافظ ففيه ، قصائد ، وغزليات ، وقطع ، ومثنويات ، ورباعيات ولكنه مشهور بالغزل ، فقد بلغ غزله الصوفي ، ذروة الفصاحة والبلاغة في بساطة ، ورقة ، وكانت تتسع عباراته القصيرة ، للمعاني الكبيرة ، اللطيفة ، وفضلاً عما له من الرونق والبساطة والإيجاز ، فإن روحه الصافية كانت تتجلى في كل بيت من أبياته .

كان بعيداً عن الزينة الزائفة التي كان يتظاهر بها أهل الطرق والمذاهب . فقد وبخ في أشعاره المرائين ، والمشايخ ، والزهاد ، والمتصوفة .

وأما السر في أن شعره يجري على الألسنة أكثر من معاصريه ـ الكرماني والساوجي ـ فليس لمقامه الصوفي ، وعظمته الروحية فحسب ، بل اكتسب شهرته أيضاً من ألحانه اللطيفة ، ونظمه العذب .

ومن المستغرب أنّ نفراً من المُعْجَبين بحافظٍ كانوا يَسْتَفْتِحون بديوانهِ

ويعمَلون بما يخرُجُ لهم فيه لإعتقادِهم أنّه عارفٌ بالأسرار . ولذلك قال قائلُهم :

أيْ حافظِ شيرازي ، تو كاشفِ هَرْ رازي !

(تو : أنت . هر : كلّ . راز : سرّ) .

ولحافظ الشيرازي بالإضافة إلى شعره شروح على الكشاف للزمخشري وعلى المصباح .

مختارات من شعره :

- لحافظ الشيرازي عدد من الملمّعات ، منها هذه « الغزلية » التي هي مطلع ديوانه :

ألا يا أيُّها الساقي ، أدِرْ كأساً وناوِلْها ؛
كه عشق أسان نمود أوّل ، ولي أُفتاد مشكلها .

* * *

حضوري كَرهمي خواهي أزو غايب مشو ، حافظْ - !
متى ما تَلْقَ من تَهْوىٰ دَعِ الدنيا وأهمِلها

ومعنى البيتين الفارسيّين الأوّل والثاني ، كان الحبّ في أوّل الأمر سهلاً ، ولكن كانت له (فيما بعد) مشاكل كثيرة - وإذا كنتَ تريدُني أن أكون حاضراً (معك) فلا تَغِبْ أنتَ عنّي ، يا حافظُ !

وقد نقل محمّد الفراتي (روائع من الشعر الفارسي ٢٣٣) هذه الغزلية نقلاً عذباً ولكنّه تصرَّفَ في النقل . قال :

أدِرْ كأساً ، وناوِلْها ، ألا يا أيُّها الساقي ،
فإنّ الكأسَ للملدوغِ بالعشق ، هي الراقي

* * *

قدِ اسْتَسْهَلْتُ أولى العِشْق ، فأنهالَتْ على قلبي
مشاكلُ قيّدتْ عقلي ، فلا يُؤْمَلُ إطلاقي

* * *

متى ما تَلْقَ ، من تهوى دع الدنيا ، وأهمِلْها

فيا حافظُ ، جَمْعُ الشَمْـ ـل بالذِكرى ، هو الباقي

* * *

- ومن ملمّعات حافظ ملمّعة منها (الأشطر المحصورة بين الأهلّة فارسيّة في الأصل) :

سُلَيمى مُنذُ حلّتْ بالعِراقِ ألاقي من هواها ما ألاقي .
(أيُّها الحادي ، حبيبي في هَوْدَجِكَ) إلى رُكْبانِكُمْ طالَ اشتياقي .
ربيعَ العمر في مرعى حماكم ، حماكَ اللّهُ من كأسٍ دِهاق
(أصبح داخلي دَماً لعدم رُؤيةِ محبوبي) ألا تَعْساً لأيامِ الفراق .
دموعي بعدَكمْ لا تَحْقِروها ، فكم بحرٍ عميقٍ من سواقي !

- ولحافظ مُلمّعةٌ تتعاقب فيها خمسةُ أبياتٍ فارسية وخمسة عربية منها (الأبيات المحصورة بين أهلّة فارسية في الأصل) :

إنّي رأيت دهراً من هَجْرِكَ القيامهْ .
من جرّب المجرّبْ حلّتْ به الندامهْ .
(انّ عندي على رَغْبته في الفراقِ مائةَ علامهْ) .
ليستْ دموعُ عيني هذا لنا العلامهْ .
(وسألتُ طبيبي عن أحوال المحبوبَةِ فقالَ) :
في بُعْدِها عذابٌ ، في قُرْبِها الندامه .
(قلتُ : إنّي عصيت صديقاً لام مثل لومِكَ) :
واللّهِ ، ما رأينا حُبّاً بلا ملامهْ !

وتنسب إلى حافظ الشيرازيّ غزلية هي :

ألمْ يأنِ للأحبابِ أن يترحمّوا وللناقضينَ العهدَ أن يتندّموا ؟
ألم يأتِهم أنباءُ مَنْ بات بعدَهم وفي قلبه نارُ الأسىٰ تتضرّم ؟
فيا ليتَ قومي يعلمون بما جرى على مُرْتَجٍ منهم فيعْفوا ويرحموا
حكى الدمعُ منّي ما الجوانحُ أضْمَرتْ فيا عَجَباً مِنْ صامتٍ يتكلّم !
أتى موسمُ النَيْروزِ واخضرّت الرُبى ورَقّقَ خمرٌ ، والنَدامى ترنموا
بني عمّنا ، جودوا عَلَيْنا بجُرعة ولِلْفَضْلِ أسبابٌ بها يُتَوسَّم
شهورٌ بها الأوطارُ تُقْضى من الصِبا وفي شأنِنا عيشُ الربيعِ مُحَرَّمُ

أيـا من عـلا كـل السـلاطينِ سـطوةً   تـرحّمْ ـ جزاكَ اللهُ ـ فـالخيـرُ مَغْنَمُ
لـكـلٍّ مــن الـخُـلاّنِ ذُخْـرٌ ونـعْـمَـةٌ
ولـلحـافظِ الـمـسكـيـنِ فـقـرٌ ومغـرَمُ

الهوامش

التعليقات والهوامش :

(١) شيراز : بالكسر ، وآخره زاي ، بلد عظيم مشهور معروف مذكور ، وهو قصبة بلاد فارس في الإقليم الثالث ، وقيل : سمّيت بشيراز بن طهمورث وذهب بعض النحويين إلى أن أصله شرّاز وجمعه شراريز ، وجعل الياء قبل الراء بدلاً من حرف التضعيف وشبهه بديباج ودينار وديوان وقيراط فإن أصله عندهم دبّاج ودنّار ودوّان وقرّاط ، ومن جمعه على شواريز فإن أصله عندهم شَوْرَز ، وهي مما استُجدّ عمارتها واختطاطها في الإسلام ، قيل : أول من تولى عمارتها محمد بن القاسم بن أبي عقيل ابن عم الحجاج ، وقيل : شبهت بجوف الأسد لأنّه لا يُحمل منها شيء إلى جهة من الجهات ويُحمل إليها ولذلك سمّيت شيراز ، وبها جماعة من التابعين مدفونون وهي في وسط بلاد فارس ، بينها وبين نيسابور مائتان وعشرون فرسخاً . وقد ذمّها البَشّاري بضيق الدروب وتداني الرواشين من الأرض وقذارة البقعة وضيق الرقعة وإفشاء الفساد وقلة احترام أهل العلم والأدب .

معجم البلدان ٣/ ٣٨٠ (شيراز)

(٢) بنو المظفر (فارس ، كرمان ، كردستان) .

(١)	مبارز الدين محمد بن المظفر	ذو القعدة سنة ٧١٣ هـ .
(٢)	قطب الدين شاه محمود ، (بأصبهان حتى سنة ٧٧٦ هـ)	رمضان ٧٥٩ هـ .
(٣)	جلال الدين أبو الفوارس شاه شجاع	٣٠ ربيع الأول ٧٦٥ هـ .
(٤)	مجاهد الدين علي زيد العابدين	شعبان ٧٨٦ هـ .
	عزله تيمور	٧٨٩ هـ .
(٥)	عماد الدين أحمد ، (كرمان)	٧٨٦ هـ .
(٦)	نصرة الدين يحيى ، (يزد)	٧٨٩ هـ .
(٧)	شاه منصور ، (أصبهان)	٧٨٩ هـ .
	(حتى سنة ٧٩٥ هـ)	

(٣) تمر أو تيمور كان يلقب تيمور كوركان (تيمور صهر الملك) ولكنه اشتهر بلقب تيمورلنك (تيمور الأعرج) ، ولد في كش (قرب سمرقند) سنة ٧٣٨ هـ (١٣٣٦ م) ، قيل في أسرة من نبلاء الترك ، وقد كان من أتباع طقتمش خان (وهو ملك من ذرية جنكيزخان) ، فلما توفي طقتمش وخلفه ابنه محمود استبد تيمورلنك بحكم كش ثم نادى بنفسه ملكاً على بلاد ما وراء النهر (التركستان) . واتسعت فتوح تيمورلنك في بلاد الهند (٨٠٠ ـ ٨٠١) واستولى على عاصمتها دلي (أو دهلي أو دلهي) ، ثم فتح حلب ودمشق (٨٠٣ هـ) ثم بغداد . واجتاح آسية الصغرى وهزم العثمانيين قرب

أنقرة وأسر السلطان أبا يزيد (بايزيد) الأول . وكانت وفاته سنة ٨٠٧ هـ (١٤٠٥ م) . وقد نقل تيمورلنك عدداً كبيراً من الصناع ، من دمشق خاصة ، إلى بلاد ما وراء النهر وأقام بهم حضارة إسلامية زاهرة بالعمران والثقافة .

(٤) حافظ شيرازي (الحافظ الشيرازي) ، والحافظ : الذي يحفظ القرآن الكريم ، وحافظ (بالأمالة القريبة من الكسر) شيرازي (بالأمالة أيضاً) .

وقال السمعاني في الأنساب ٧/٤٤٩ : الشِّيرازيّ : بكسر الشين المعجمة ، والياء الساكنة آخر الحروف ، والراء المفتوحة ، بعدها الألف ، وفي آخرها الزاي . هذه النسبة إلى « شيراز » وهي قصبة فارس ودار الملك بها ، خرج منها جماعة كثيرة من أهل العلم والتصوف ، وصنَّف « تاريخها » أبو عبد الله محمد بن عبد العزيز بن أحمد بن عبد الرحمن الشِّيرازي القَصَّاري الحافظ .

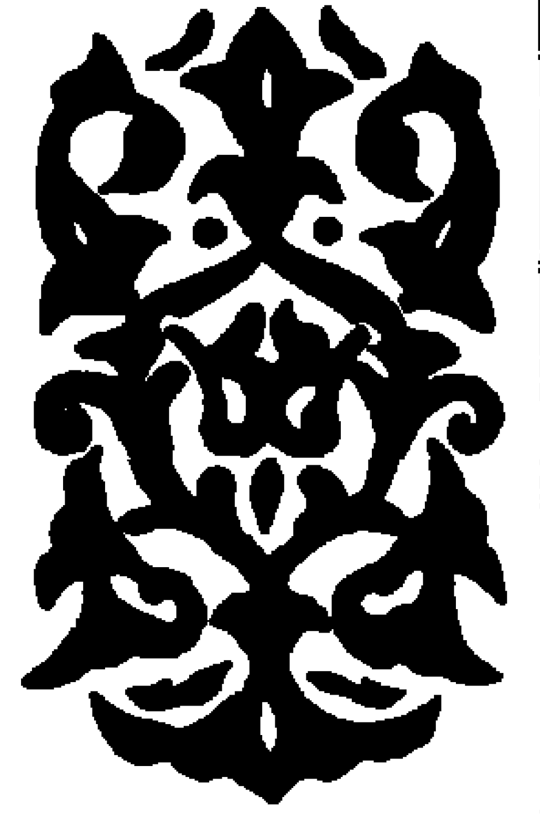
(٥) « تُقْتَمِش » ويكتب أيضاً تُخْتَمِش ، وهو ما درجت عليه الحوليات الروسية مثلاً : خان القبيلة الذهبية .

والأخبار عن أصل تقتمش مختلفة اختلافاً كبيراً : واسم أبيه هو بلا شك تولى خوجه على الرغم من أن المخطوطات قد حرفته في كثير من الأحيان ، وجاء في شجرة النسب التي أوردها زمباور (هانوفر سنة ١٩٢٧ م) ، وشجرة النسب التي أوردها لين پول وغيره أن تولى من إخوة خان أوروس ومن حفدة أورده أكبر أبناء جوچي ، على أن أبا الغازي يقول إنه انحدر من صلب ابن آخر من أبناء جوچي هو تقاي تيمورخان . أنه كان حاكم منغشلاق وأنه قتل بأمر خان أوروس . وعمد أبنه تقتمش إلى الفرار مرة أو مرتين ، لكنه عاد ثانية وعفى عنه لحداثة سنة في ذلك الوقت .

وفي عام التنين ذهب إلى تيمور فاستقبله في سمرقند .

وألفى تيمور نفسه مضطراً في آخر عام التنين سنة ٧٧٩ هـ إلى قتال الخان هو وتقتمش ، وهزم العدو وتوفي أوروس خان في أعقاب ذلك . وقفل تيمور راجعاً إلى حاضرة ملكه في مستهل عام الحية الموافق سنة ٧٧٩ هـ .

وكان تقتمش حاكماً عادلاً جم النشاط ، ويقال أيضاً أنه كان رجلاً وسيماً على أن فضائله لم تجده نفعاً لعدم وفائه لتيمور فما إن توطد حكمه حتى أظهر له العداوة وأول عملٍ من أعمال تقتمش فيه عداء لتيمور هو حملته عام ٧٨٩ هـ على آذربيجان مخترقاً دربند وأظهر تيمور نحو خصمه حتى في هذا الظرف شيئاً كثيراً من ضبط النفس ، فقد أنفذ إليه ابنه ميران شاه على رأس فرقة من المقاتلة خرجت من معسكراته الشتوية في قراباغ . وانتصر ميران شاه على تقتمش ومع ذلك أطلق سراح الأسرى واكتفى تيمور بتعنيف تقتمش وتحذيره . ثم خرج تيمور في حملته الكبرى على تقتمش وقبل أن يشرع فيها أرسل من قبله شمس الدين الماليغي إلى تقتمش وانتظر رده عند سامور جنوبي دربند . ولم يرض تيمور عن جواب تقتمش فشرع في حملته ، وكانت الوقعة الفاصلة على نهر ترك سنة ٧٩٧ هـ . وفرَّ تقتمش إلى ڤيتفت أمير لتوانيا وانتصر له هذا الأمير ، بيد أن التتر هزموه على وُرْكسِلَه في الثاني عشر من أغسطس ١٣٩٩ م ، فهام تقتمش على وجهه وأخذ يضرب من بلد إلى بلد ، وأوفد قبيل وفاته رسولاً إلى تيمور في أترار فوصل في يوم الأربعاء ١٢ رجب (١٤ يناير ١٤٠٥ م) وأبدى لتيمور ندم مولاه وسؤاله المغفرة ووعد تيمور أن يمر ببلاد القبيلة الذهبية في عودته من حملته إلى الصين وأن يعيد تقتمش إلى عرشه وفي المراجع الروسية أن تقتمش خرّ صريعاً عند تومن من أعمال سيبيريا وهو يقاتل جيش خان شادي ويقول مؤرخ إسكندر الذي نجهل اسمه إنه مات حتف أنفه .



الثورة الثقافية وأهدافها في الجمهورية الاسلامية الايرانية

د . فيروز حريرچي

بعد أن سقط النظام الإستكباري الشاهنشاهي إثر الثورة الإسلامية المباركة بقيادة زعيم الثورة الإمام الخميني (حفظه الله تعالى) ، فكان من الضروري أن تَتَغير قبل كل شَيء الثقافة السائدة بين المسلمين الإيرانيين التي قد انطبعت على التبعية للثقافة الشرقية أو الغربية ، لأن الإستكبار العالمي قد بذل جهوداً جبارة خلال خمسين سنة في سيطرة عميله محمد رضا پهلوي على الشعب الإيراني بأن يُزيلَ الأفكار الإسلامية من جماعة غفيرة من هذه الأمة ويَجْعَلَ الأفكار الغربية أو الشرقيّة سائدةً بين أبنائها خاصةً بين أكثر المثقفين والتلاميذ والطلاب والطالبات الذين كانوا يتخرّجون من المعاهد والمدارس والجامعات الإيرانية إذ أنّ الإستكبار العالمي كما لا يخفى عليكم ، لا يقدر أن يستنزفَ دماء أمةٍ من الأمم ويستغلَّ ما تملكه من بضاعات معنوية ومادية ويجعلها منقادة لكل ما يُقدّمه لها من أفكاره الخبيثة إلا بَعْدَ أنِ غَيّر أفكارَها السامية الأصيلة وجعلها تنسىٰ ذاتيَّتَهَا الحُرَةَ بحيث أنْ لا تعتقِدَ إلا أنّ الأفكار المستورَدَةَ من الإستعمار هي سبب وحيد لإنقاذها من الرجعيّة والتخلف في حين أنّ الإستعمار قد سَلَبَ شخصيتها الحقيقيّة وحرمها من كل ما يخلق منها أمةً مستقلّة تقاوم الإستعمارَ وتناضل ضدَّهُ .

ولمّا كان زعيم الثورة الإسلامية يرقب اضطهاد الأُمة المسلمة من الأفكار المادية التي حَمَّلَهَا عليها الإستكبارُ العالمي ويَلمَسُ حاجةً ماسة في أن تسودَ الأفكار الإسلاميةُ في جميع شؤونها من الثقافية والإقتصادية والسياسية وغَيْرِها مما يرتبط بحياتها اليوميةِ فإنّ سماحتَه أصدر مرسوماً سنة ١٤٠٠ هجريةٍ قمريةٍ

(١٩٨٠ م) لتأسيس لجنة الثورة الثقافية التي أصبحت حجرَ أساسٍ لإحداث ثورةٍ ثقافيةٍ شاملةٍ عميقة في كل ما له صلةٌ بحياة الأمة الثقافيةِ خاصة في الجامعات الإيرانية . فأدّى صدور هذا المرسوم من جانب قائدِ الثورة الإسلامية إلى أن تهاجِمَ الجماهيرُ المسلمةُ رجالاً ونساء وطلاباً وطالبات ، الجامعاتِ الإيرانيةَ ويُغلقوا أبوابها لمدة سنتين ويُزيحوا أياديَ الإستعمار والإستكبار العالمي من جيل الشباب الأبرياء إذ أنَّ أكثر الجامعات الإيرانية بسبب اصطباغها بالثقافة الأجنبية والأفكار الزائفة من الشرقية والغربية خلال أعوام طويلة أصبحت بعد مرور سنة على انتصار الثورة الإسلامية ألعوبةً بيد عملاء الإستعمار تقاوم الأفكار الإسلامية وتَنْصُبُ حبائلَ المكر والخداع لإنحراف الثورة عن مبادئها الإسلامية . فإن هذه الحركة الرئيسية التي قام بها في وقتها المواتي زعيم الثورة جعلت المرتزقة من الإستعمار في داخل البلاد وخارجها خاصة في الجامعات الإيرانية ييأسون مرة أخرى من استعمال الحيلِ والمكائد ضد آمال الشعب المسلم التي لم تكن إلا سيادةَ الأحكامِ والقوانين والأفكار المنبعثة من الإسلام في جميع شؤونه .

ومن الجدير بالذكر أنّ الجامعات الإيرانية لم تُعَطَّل خلال هاتين السنتين أيضاً بل إنها كانت مفتوحة في شكل منقطع النظير في تاريخ الجامعات إذ أنها خرجت من بيئةٍ ضيّقةِ النطاق وهي داخلُ الجامعات وانتقلت إلى بيئةٍ أبسطَ وأوسعَ وهي خارجُ الجامعات لأنَّ الجامعيين الملتزمين المغرَمينَ بالثورة الإسلامية من الأساتذة والطلاب حسب تنسيق وتخطيط لجنة الثورة الثقافية وتحت إشراف الجهاد الجامعي الذي هو من أهم أركانِ الثورةِ الإسلاميةِ قد انطلقوا إلى القرى والأرياف في أنحاء البلاد ولمسوا لمساً عملياً مما يتطلَّبهُ مُواطنوهم من المحرومين والمستضعفين في المناطق البعيدة عن العاصمة وبحثوا عن متطلبات المجتمع الجديد الذي تأسسَ على المباني الإسلامية وعلى الإهتمام البالغ بالطبقة المحرومة أدّت دوراً هاماً في انتصارِ الثورة الإسلامية فإن هؤلاء الجامعيين المخلصين قد اتصلوا للمرة الأولى اتصالاً مباشراً بالجماهير في الحقول والمصانع والمنشآت الصناعية والتعليمية وأدركو أن ما تحتاج إليه هذه الأمةُ المسلمةُ الثوريةُ لِتَخْطُوَ خُطُواتٍ تقدميةً إلى الإكتفاء الذاتي والتخلص من كل ما يسوقها إلى التبعية للشرقِ أو الغرب ، غَيْر ما كان يُوَجِهُهُ عملاءُ الإستعمار في النظام السابق . بعبارة أخرى ، إن النتائجَ

البناءَة التي أثمرتها الجامعاتُ خلال هذه الفترة تفوق كلَّ ما قدَّمه افتتاحُ الجامعات خلال أربعين سنة في النظام السابق إذ أنّ الجامعيين أساتذةً وطلاباً صافحوا أيديَ الطلاب وعلماء الدين واستعانوا بهم في مناقشة البرامج الدراسية الجامعية وتدوينها على شكل يُعيد إلى الجامعات شخصيتَها الإسلاميةَ المستقلةَ وَيفْتَحُ أمامها سبلَ الخيرِ والبركةِ والإندفاع إلى الإبتكار والإبداع وتحقيقِ الآمال المنشودة التي تَتَلخَّصُ في تربيةِ الشبابِ الجامعيين تربيةً إسلاميةً وإعدادهم للتضحية في لحظات المخاطرة التي يدسُّها عملاءُ الإستعمار والإستكبار العالمي واندفاعهم بكلّ ما لديهم من الجهود لاكتساب العلوم الجديدة دون أن يَتَجَرّدوا عن شخصيتهم الإسلامية .

ومهما يكن فإن المسؤولين في لجنة الثورة الثقافية الذين انتخبهم زعيم الثورة الإسلامية وتسلّموا مراسيمهم من يده المباركة قد بذلوا كلَّ جهودهم في مناقشة المواد الدراسية وتدوين الكتب الجامعية في كل فرع من العلوم وساهمَ في هذا الأمر أساتذةُ الحوزات الدينيةِ العلمية وعلى رأسها علماءُ الدين في مدينة قم المقدسةِ مساهمة بناءَة وأدّوا خدماتٍ مشكورةً وهامة في انطباق البرامج والكتب على المبادىء الإسلامية وأصولها وبعد أن أكَّد قائد الثورة في توجيهاته في مناسباتٍ عديدةٍ التعجُلَ في افتتاح الجامعات كلّها فإنها افتتحَتْ مرة أُخرى افتتاحاً يضمن مصلحة الأُمة المسلمة ويعود بالتقدّمِ العلمِي واتحاد العلم بالدين وهداية المتخرجين والمتخرجات إلى بناء المجتمع على الأُسس العلمية والإكتفاء الذاتي وإنقاذ الأُمة من أعداءِ الدين الحنيف وإيقاظها أمام الدسائس الشيطانية للإستكبار العالمي ومن الجدوى أن نذكر أن لجنة الثورة الثقافية قامت بتدوين الكتب وتغيير البرامج الدراسية وتنسيق الأمور الثقافية وانطباقها على المبادىء الإسلامية وبعث الجامعيينِ على ما يتطلبه المجتمع الجديد الإسلامي من العلوم والقيامِ بما يوجههُ قائد الثورة العظيم لتربية الشبابِ تربيةً تحدوهم على ما تتوقعه الأُمة الإسلامية من تحقيق حاجاتها المعنوية والمادية وإن جميع هذه الأعمال والنشاطات كانت تجري في اللجان الفرعية التابعة للجنة الثورة الثقافية المركزية التي يتألف أعضاؤها من كبار المسؤولين في الدولة ومن الجامعيين الخبراء وأساتذة الحوزات الدينية العلمية .

ولما كان التحقق الجذري للثورة الثقافية يقتضي استمراراً طويلاً وهو أمر لا ينحصر ولا ينتهي في زمان دون زمان بل يجب عليه أن يداومَ ويزداد نشاطُه وإكتماله يوماً بعد يوم فإن زعيم الثورة الإسلامية أصدر مرسوماً آخر سنة ١٤٠٣ هجريةٍ قمريةٍ (١٩٨٣ م) وكمّل أعضاءَ لجنة الثورة الثقافية بانتخاب الأعضاء الجدد لتزيدَ الثورةُ الثقافيةُ حركتها ونشاطَها في أكثر ما يمكن من السرعة والإنتاج وتخطُوَ خطواتٍ بناءةً وسريعةً نحو الأهداف التي عين تحقيقَها قائدُ الثورة في مرسومه الجديد فإن لجنة الثورة الثقافية تبدل اسمها في المرسوم الجديد بمجلس الثورة الثقافية الأعلى الذي يتألف أعضاؤه من ثمانية عشر عضواً ويَتَرأَسُه رئيس الجمهورية الإسلامية سماحة حجةُ الإسلام السيد علي خامنه أي وهؤلاء الأعضاءُ كلّهُم تسلموا مراسيمهم من يد زعيم الثورةِ المباركة وانّ جَمْيعَهُم يُعتبرون مُمَثّلي إمام الأُمة في هذا المجلس وتَألُّفُ مجلسِ الثورة الثقافية الأعلى من هؤلاء الأعضاء يدل على أن للثورة الإسلامية أهميةً بالغة شاملة في الجمهورية الإسلامية إذ أنّ هذا المجلس من أقوى المجالس التنفيذية في البلاد وأكثرِها نشاطاً وقوة في تشريع الأمور الثقافية وتنفيذها على جميع المستويات التي يقتضيها المجتمع الجديد . أمّا أعضاء هذا المجلس . فهم كما يلي :

١ ـ صاحبُ السماحةِ حجةُ الإسلام السيدُ علي خامنه أي رئيسُ الجمهورية الإسلامية ورئيسُ مجلس الثورة الثقافية الأعلى .

٢ ـ صاحب السماحةِ حجة الإسلام الشيخ هاشمي رفسنجاني رئيس مجلس الشورى الإسلامي .

٣ ـ صاحبُ السماحة آية الله السيد عبد الكريم موسوي اردبيلي رئيس المحكمة العليا .

٤ ـ صاحبُ السماحة آية الله مهدوي كني رئيس جامعة الإمام الصادق .

٥ ـ صاحب المعالي السيد مير حسين موسوي رئيسُ الوزراء .

٦ ـ صاحب السماحة حجة الإسلام محمد خاتمي وزير الإرشاد الإسلامي .

٧ ـ صاحب المعالي الدكتور فرهادي وزير العلوم والتعليم العالي .

٨ ـ صاحبُ المعالي السيد المهندس نجفي وزير التربية والتعليم .

٩ ـ السيد الدكتور سروش أستاذ دار المعلمين العليا .

١٠ ـ السيد الدكتور مصطفى معين أستاذ جامعة أصبهان .

١١ ـ السيد الدكتور محمد رضا هاشمي گلپايگاني إستاذ جامعة امير كبير .

١٢ ـ السيد الدكتور رضا داوري أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بجامعة طهران .

١٣ ـ السيد حجة الإسلام الدكتور أحمدي أستاذ جامعة طهران ورئيس منظمة الكتب الدراسية الجامعية .

١٤ ـ السيد الدكتور علي شريعتمداري أستاذ دار المعلمين العليا ورئيس العلوم الإنسانية في مجلس الثورة الثقافية الأعلى .

١٥ ـ السيد الدكتور نصر الله پورجوادي أستاذ جامعة طهران ورئيس مركز الطباعة والمنشورات الجامعية .

١٦ ـ السيد المهندس صادق واعظ زاده .

١٧ ـ السيد المهندس محمد رحمتي .

١٨ ـ صاحب المعالي السيد الدكتور علي مرندي وزير الصحة والتعليم الطبي .

أما أهم النوايا والأهداف السامية التي يتبع تحقيقها مجلسُ الثورة الثقافية الأعلى فتتلخَّصُ فيما يلي :

أولاً : تنمية الثقافة الإسلامية ونفوذها عميقاً في جميع شؤون المجتمع ودعمِها وتصعيدها في كلّ المستويات .

ثانياً : تطهير الأوساط العلمية والثقافيةِ من الأفكار المادية المنحرفة ومحوُ ما تَبقَّى من آثار الثقافة الغربية في مجالات المجتمع الثقافية .

ثالثاً : إحداث التطور والتحول في الجامعات والمدارس والمراكز الثقافية على الأُسس الإسلامية واعدادُ الجامعيين الخبراء الملتزمين بالإسلام وتربيةُ المفكرين والأساتذة والمتخصصين على ما يثمر حُبَّ الوطن في قلوبهم والخدمةَ للإسلام ولمواطنيهم .

رابعاً : اشاعةُ العلم وتزويدُ أبناء الأُمة بالعلوم والثقافة وتعزيزُ قوة الفكر والتروي والتعلمِ وتمهيدُ السبل ورفع الموانع للإستفادة من التجارب البشرية البناءة .

خامساً : احياء التراث الإسلامي وحمايته من الأخطار المحتملة .

سادساً : نشر الأفكار والآثار المنبعثة من الثورة الثقافية وتمتينُ العلاقات الثقافية مع الدول الأُخرى خاصة الدول الإسلاميةَ .

فإن مجلس الثورة الثقافية الأعلى بعد تأسيسه يعمل على تحقيق الأهداف التي عبرنا عنها والتي أكّدها زعيمُ الثورة في مرسومه التاريخي وفي مناسبات مختلفة وقد اتبع تأديةَ واجباته التي القيت على عاتقه من جانب الأُمة وقدم الخدمات المشكورة والمجهودات المثمرة التي غيرتِ الثقافة الموروثة من النظام السابق وبدلتها بالثقافة الإسلامية وزوّدت أبناء الأمة بالعلوم والمعلومات التي تظهر آثارها الزاهية أكثر من الآن في السنوات الآتية كما إنّ هذا الإزدهار الثقافيّ المتوَقّع يبدو الآن في حياة المجتمع الإيراني وفي جميع ما يرتبط بالثقافة والعلم أيضاً . أما أهمُ المنجَزات والأعمالِ البناءة التي صادق عليها مجلس الثورة الثقافية الأعلى فيتلخص فيما يلي :

أولاً : تدوينُ البرامج الدراسية في كل فرع من فروع العلوم البحتة والعلوم الإنسانية وإنطباقُها على أحدث البرامج الدراسية المتبعَة في الجامعات المعتبرة وابتعادُها عن كل ما يخالف الإسلام ومبادئه ومما يمتاز به برنامج كل فرع من فروع العلوم أنه يجري سواء في جميع الجامعات الإيرانية التي تأسس فيها ذلك الفرع وهذا ما صادق عليه مجلس الثورة الثقافية الأعلى وانتج هذا الأمر بأن يكونَ المستوى العلمي في جميع الجامعات الواقعة في العاصمة ومحافظات البلاد بدرجة واحدةٍ وان لا تفوقَ جامعةٌ جامعة أُخرى من حيث القيمة العلمية ومستواها .

ثانياً : تعليمُ النصوص الإسلامية والمعارف الإسلامية من الأخلاق والتربية الإسلامية وتعليمُ تاريخ الإسلام واللغة العربية وتاريخُ الثورة الإسلامية ونقدُها نقداً علمياً بحيث أصبحت دراسة هذه الموادِ كلِّها الزاميةً على جميع طلاب الجامعات في السنة الدراسية الأُولى .

ثالثاً : تأسيس مركز الطباعة والمنشورات الجامعية (مركز نشردانشگاهي)

الذي يتولى رئاسته زميلي الأستاذ العلامة الدكتور پورجوادي وهو من أعضاء مجلس الثورة الثقافية الأعلى كما أشرت إليه آنفاً فهذا المركز وإن مرّت سنوات قليلة على افتتاحه فإنه خلال ممارسة أعماله قد قدّم الخدماتِ الجليلة في طبع الكتب الدراسية الجامعية من التأليف والترجمة بحيث أن هذا المركز الثقافي يعتبر أحسن مرجع علمي لتقييم الكتب الجامعية إذ يجمع كبار الفضلاء من أساتذة الجامعات والحوزات الدينية العلمية وهم يشرفون في اللجان المختلفة على جميع الكتب المقترحة للطبع من جانب المتخصصين فالكتب المطبوعة في هذا المركز تبلغ عدداً كبيراً وفضلاً عن هذا فإنّ هذا المركز طبع كتباً علمية تحقيقية في جميع العلوم من البحتة والإنسانية وعلاوة على هذا فانه يستورد الكتب والمجلات والنشرات في مختلف العلوم من دول العالم ويوزعها بين الجامعيين من الأساتذة والطلاب بكل ما يمكن من إمكانياته وكما لا يخفى على أن هذا العمل المفيد يرمي إلى أن يتزود الأساتذةُ والبُحّاث والطلاب بآخر المعلومات المكتوبة حول العلوم وينبغي لي أن أشير إلى أن هذا المركز خلال نشاطاته العادية الهامة يطبع في كل شهر مجلة باسم مركز النشر الجامعي (مجلة نشردانشگاهي) وهي تحتوي على المقالات العلمية الرفيعة المستوى في شتى العلوم والمعارف ومن مميزات هذا المركز أن كل كتاب جامعي مطبوع فيه يُدرّسُ في كل فرع موجود في كل جامعة من الجامعات الإيرانية .

رابعاً : تأسيس الجهاد الجامعي الذي يعد من أهم أركان الثورة الثقافية في الجامعات وله لجنة مركزية يتألف أعضاؤها من ثمانية أشخاص بينهم أربعة طلاب وأربعة ممثلين من جانب آية الله العظمى منتظري (حفظه الله ذخراً للمسلمين) ووزير العلوم ورؤساء الجامعات ومجلس الثورة الثقافية الأعلى فإن واجباته الرئيسية هي أن يُشيع الثقافة الإسلامية في جميع الجامعات ويساعدَ الطلاب على النشاطات الإسلامية في أوقات فراغهم من إعداد الكتب والمسرحيات والأفلام الفنية التي تُعَزّز الأُسس الإسلامية الثورية لدى الطلاب ويزود الطلاب والأساتذة بما يتيسر من الإمكانيات التحقيقية في الصفوف والمختبرات وللجهاد الجامعي المركزي شعبة في كل جامعة من الجامعات وهي تقوم بالأمور الثقافية التي أشرنا إليها وعلاوةً على هذا فإن الجهاد الجامعي طبع الكتب العلمية والدراسية التي احتلت مكاناً رفيعاً بين

الجامعيين والمتخصصين .

خامساً : تأسيس جامعة إعداد المدرسين : بعد أن انتصرت الثورة الإسلامية رأت الأمة الثورية أن أكثر المتخرجين والمتخرجات من جامعات الدول الأجنبية خاصة الجامعات الأوروبية والأمريكية ليس فقط انهم لا يلتزمون بالإسلام بل إنّ معظمهم لا يعودون لخدمة مواطنيهم أو بعدَ رجوههم إلى البلاد يحملون معهم الأفكار المادية المنحرفة المتأثرة من الثقافة الشرقية أو الغربية دون أن يتزودوا بعتاد العلوم الحديثة تزوداً حقيقياً ينتهي إلى الإكتفاء الذاتي في هذا البلد ولمّا كان زعيم الثورة يحس أن مسؤوليته أمام الأمة تقتضي انقاذها من التبعية للأجانب والتزام أساتذتها بالإسلام فأكّد في توجيهاته بأن الأساتذة والمدرسين في الجامعات يجب أن يتربوا ويدرسوا في الجامعات الإيرانية حتى ينطبعوا على الإسلام وحب الوطن وخدمة المواطنين المسلمين وإنطلاقاً من هذا فإن مجلس الثورة الثقافية الأعلى صادق على تأسيس جامعة أعداد المدرسين في داخل البلاد وكشف عن مدىٰ أهمية تأسيسها وأهدافها والنتائج التي نحصل عليها في المستقبل . فتأسست جامعة اعداد المدرسين في طهران سنة ١٤٠١ هجريةٍ قمريةٍ (١٩٨١) وبدأت بنشاطها الرسمي في قسمي الماجستر والدكتوراه فإنها تشتمل الآن على خمسة وسبعين فرعاً من فروع العلوم من البحتة والإنسانية وانّ الطلاب الذين يدرسون في هذه الجامعة من الطلاب الملتزمين بالإسلام وبالثورة الإسلامية وهم يكرسون تمام أوقاتهم للمطالعة والتحقيق ليزودوا أنفسهم بالعلوم والمعارف على أعلى مستوياتها إذ أنّ من شروط تكميل الدراسات العليا في هذه الجامعة هي أن يكون الطلاب في تمام أوقاتهم مشتغلين بالدراسة والتتبع والتحقيق وبذل الجهود الكاملة في الوقوف على المعلومات التي يحتاج إليها كل أستاذ في التدريس والتعليم . فإن الدورة الأولى من متخرجي هذه الجامعة احتلت مكاناً سامياً في الجامعات الإيرانية من حيث مستوى العلم والأخلاق الإسلامية وإننا نسأل من الله تعالى أن يكون لخريجي هذه الجامعة مستقبل زاهر في الجامعات .

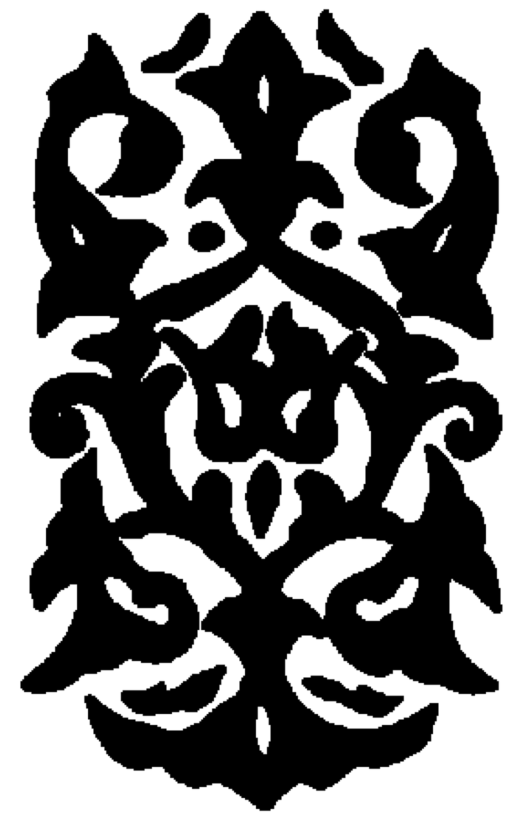
سادساً : مكاتب التمثيل لآية الله العظمى منتظري نائب إمام الأمة . لهذا المكتب دور هام في دعم الثقافة الإسلامية وإشاعتها في الجامعات إذ يعمل فيه

ممثّل آية الله العظمى منتظري في الصورة البناءة التي تهدي الطلاب والموظفين والأساتذة إلى الأصول الإسلامية وتُعطيهم دوافعَ الرشد والإرتقاء لجميع الجامعيين وفضلاً عن ذلك أنّ هذا الممثل يمتن العلاقات الثقافية بين الجامعة والحوزات الدينية ويشرف على دروس المعارف الإسلامية وانتخاب أساتذتها انتخاباً مؤهلاً . بعبارة أخرى انه خير مساعد في الوقوف على مشاكل الجامعة ورفعها مباشرة إلى نائب الإمام آية الله العظمى منتظري .

بعد أن قدمتُ بعض أهم النتائج للثورة الثقافية في جامعاتنا يجب عليّ أن أشير إلى أن الثورة الثقافية تجتاز مراحلها في جميع المدارس والمعاهد والمراكز والمؤسسات الثقافية وفي كل أمر له أدنى صلةٍ بالثقافة والعلوم وكما رأيتم أن هيئة أعضاء مجلس الثورة الثقافية الأعلى تدل على أن حركة الثورة الثقافية أمر شامل يجب أن يستوعب أبناء الأمة . وكل مجال من مجالات الحياة ولما كنت جامعياً ولا يسع مجالي أن آتي بالكلام في آثار الثورة الثقافية في وزارة التربية والتعليم وغيرها من الوزارات وفي وسائل الإعلام حتى في الحوزات العلمية الدينية فاكتفيت بما يجري من الآثار والأعمال للثورة الثقافية في الجامعات للجمهورية الإسلامية وفي ختام مقالتي ينبغي لي أن أشير بوصفي مديراً لقسم اللغة العربية وآدابها وتنسيق برامجها في مجلس الثورة الثقافية الأعلى إلى أن الجمهورية الإسلامية تهتم باللغة العربية وآدابها اهتماماً بالغاً ويتسع نطاقُ التعليم والتعلم لهذه اللغة يوماً بعد يوم في جميع المستويات من المدارس الثانوية والجامعات بحيث أن تعليم اللغة العربية حسب المادة السادسةَ عشرةَ لدستور الجمهورية الإسلامية أصبح الزامياً وخير ما يثبت كلامي هو أن آتي بنفس المادة :

« بما أن لغة القرآن والعلوم والمعارف الإسلامية هي العربية وان الأدب الفارسي ممتزج معها بشكل كامل لذا يجب تدريس هذه اللغة بعد المرحلة الإبتدائية حتى نهاية المرحلة المتوسطة في جميع الصفوف والحقول الدراسية » ويسرني أن أخبركم بأن اللغة العربية وآدابها تُدَرَّسُ في المستويات الكاملة في جامعة طهران إذ فيها قسم الليسانس وقسم الماجستر والدكتوراه وأضيف أن قسم الدكتوراه افتتح في جامعة اعداد المدرسين أيضاً وان البرامج المصادق عليها للغة العربية وآدابها بعد الثورة الثقافية من أقوم البرامج التي تنطبق كل الإنطباق على

المبادىء الإسلامية وأصولها فنَسْأل من الله تعالى بعد تنفيذ هذه البرامج تنفيذاً كاملاً أن يتخرج من جامعاتنا أفضل المتخرجين والمتخرجات في اللغة العربية وآدابها ويتجدَّدَ مرة أُخرى تدوينُ المؤلفات والآثار الإسلامية القيمة التي دونها أسلافنا المسلمون في اللغة العربية وآدابها ويسرني أن أخبركم بأن الجمهورية الإسلامية جاهزة أن تقدم المنح الدراسية لتكميل دراسة الطلاب المسلمين في الدول الإسلامية في جامعة طهران في المستويات الثلاث من الليسانس والماجستر والدكتوراه في اللغة العربية وآدابها .



التأثير الروحي لشعر حافظ الشيرازي

الدكتور عبد الله الخالدي

نبغ في فارس وغيرها من بقاع إيران مئات بل ألوف الشعراء ، خلال ما ينوف عن ألف عام ، ولكن عدداً قليلاً من هؤلاء حظي بالإهتمام ونال درجة الخلود .

وشعراء إيران كغيرهم من الشعراء قد اجادوا في مختلف اغراض الشعر ومنهم من اجاد في أكثر من موضوع من المواضيع التي تتعلق بالشعر كالمديح والفخر والحماسة والرثاء والوصف والوعظ ، إلا أن ثمة نوعاً من الشعر فاق جميع فنون الشعر في أهميته وكثرة المشتغلين به ألا وهو « الشعر العرفاني » .

والعرفان كلمة عربية مشتقة من المعرفة ، ويراد بها هنا « معرفة الله » وكيفية الوصول إلى تلك المعرفة والمراحل التي ينبغي على السالك أن يجتازها حتى يبلغ مرتبة « العارف بالله » .

ومن الملفت للنظر كثرة شعراء العرفان في الأدب الفارسي ، وإمامهم هو الشيخ فريد الدين العطار المتوفي ٦٢٧ هـ في هجوم المغول على مدينة نيسابور وله أكثر من ديوان في العرفان وكتابه « منطق الطير » هو من أروع منظوماته . ثم تلاه عدد من أكابر الشعراء وساروا على منواله ، ومنهم بل أشهرهم مولانا جلال الدين الرومي ، أصله من بلخ خراسان وكانت إقامته في قونية وقد توفي عام ٦٧٢ هـ . وقد عاصر الشيخ محي الدين بن عربي الحاتمي نزيل دمشق وربما التقى به ، ويُعدُّ ديوانه « المثنوي » أكبر ديوان عرفاني باللغة الفارسية .

وفي القرن الثامن الهجري تبزغ شمس العرفان التي لا تعرف الكسوف عنيت

مولانا خواجة شمس الدين محمد الشيرازي الذي كان من أجلاء علماء عصره ، ومن أكابر حفاظ القرآن الكريم على القراءات الأربعة عشر ، فكان ينظم في خلوته ، وأوقات فراغه من التدريس ، والبحث في علوم التفسير واللغة ، قصائد غزليةً عرفانية ، فتنت كل من سمعها ممن يعرف الفارسية منذ ذلك الحين وحتى اليوم ، ولا زال الإيرانيون يترنمون بتلك القصائد ويأخذهم الوجد لدى سماعها ، بل لقد رأيت من كان إذا قرأ في ديوان حافظ بللت دموعُه وجهَه ولحيتَه تأثراً .

والعجيب في شعر حافظ أن كل إنسان يجد فيه متعته الروحية الخاصة سواء كان عالماً أو عامياً ، متعبداً أو مادياً . لذلك قلما يوجد منزل في إيران لا يحتوي على نسخة من ديوان حافظ فأي سرّ في هذا الديوان ؟ وأي سحر في ذلك البيان ؟

إنه سحر روحي من نوع خاص تخضع له المادة ، إنه قوة الروح المتصلة بمصدر الإلهام والخير والسعادة . إنه شعر علوي يحس سامعه أنه لا يدفيه للصنعة أو الفصاحة والبلاغة في قوة تأثيره . وإذا كانت قصائد الشعراء تشتمل على بيت القصيد ، فإن أبيات ديوان حافظ يمكن أن يعد كلٌ واحد منها بيت قصيد .

لقد اجتمع لحافظ كل ما يمكن اجتماعه لنابغة عظيم من ثقافة عصرية واسعة ، وفصاحة بلغت الحد الأعلى ورقة وعذوبة لا مثيل لهما ، وتجديد وابتكار في الصور والمعاني تجعل السامع لا يمل سماعها ، والقاريء لا يسأمُ ترديدها .

وقد ذكر العلامة الشهيد مطهري في بعض أحاديثه عن عرفان حافظ بأن علامة عصره المرحوم السيد الشريف الجرجاني كان يوصي طلابه بعدم الإعتناء بالشعر وإضاعة الوقت في مطالعته ، ولكنه إذا رأى شاعرنا وكان من جملة طلابه توقف عن التدريس وقال له : هات اسمعنا مما ألهمك الله ! اقرأ علينا من غزلياتك ، فيقول له الطلبة متعجبين : كيف تمنعُنا من إنشاد الشعر ثم تسمعه من حافظ . فيجيب قائلاً :

« شعر حافظ كله إلهام ، وحديث قدسي ، ولطائف من الحكمة ونكات قرآنية دقيقة » .

وكان حافظ نفسه يفتخر بشعره قائلاً :

نديدم خوشتر أز شعر تو حافظ   بقرآني كه أند سينه داري

أي إنني لم أجد أحلى من شعرك يا حافظ وأقسم على ذلك بالقرآن الذي في صدرك . وإني أشهد بأن يمينه بات لا حنث فيها .

ولا أذيع سراً إن قلت : إن مما حملني على دراسة الفارسية إنما هو تأثري بما سمعت عن حافظ ، حتى إنني حين خرجت من البيت إثر الإجتياح الإسرائيلي لبيروت لم أحمل معي من مكتبتي سوى ديوان حافظ الذي اعتبره أنيساً لروحي في كل حال .

والآن تعالوا لنقوم بجولة في هذا الديوان العظيم لنرى ماذا قال حافظ ؟ .

لقد تناول حافظ في غزلياته كثيراً من المواضيع ، فوصف الطبيعة وهي في شيراز ساحرة فاتنة ، وتحدث عن الشوق والحب حديث قلب خافق معذب ، كما تحدث عن الخمر مثلما لم يتحدث أبو نواس ، ومدح مدحاً لطيفاً بعض وزراء وحكام شيراز ، وهاجم في شعره المرائين من الصوفية الذين يتاجرون بالمظاهر الدينية ، وأجاد أيما إجادة في باب العرفان وهو أغلب ما في الديوان ، وهو في كل موضوع يتناوله ساحر فتان . وقد نجد بعض القصائد ذات طابع غزلي مادي محض وأخرى رمزية عرفانية ، وثمة قصائد تمزج بين الروح والمادة .

ولنبدأ الآن بقراءة بعض الأبيات في وصف الطبيعة في شيراز وهي المدينة التي تكثر فيها المتنزهات وتشبه طباع أهلها طباع أهل دمشق في حب الخروج إلى البساتين والرياض حيث المياه تنساب بين المروج عذبة رقراقة ، حتى إن شاعرنا يعتذر عن قبول أية دعوة خارج شيراز بسبب ولعه بجمال طبيعتها وعدم قدرته على مفارقتها فهاهو يقول :

نميد هند مرا اجازه بسيروسفر　　　نسيم باد مصلّى وآب ركن آباد

أي أن نسيم المصلى وماء جدول ركن الدولة لا يعطياني الإذن بالسفر .

ويكتفي بدلاً من إجابة الدعوة بإرسال قصائده تنوب عنه .

لنستمع إذن إليه يصف جمال شيراز :

نفس باد صبا مشك فشان خواهدشد　　　عالم پيردگر باره جوان خواهدشد

گل عزيز است غنيمت شمريدش صحبت　　　كه بباغ آمد أزين راه وأزان خواهدشد

مطربا مجلس انس است غزل خوان وسرود چند گوئي كه چنين رفت وچنان خواهد شد
حافظ أز بهرتو آمد سوى إقليم وجود قدمي نِه بوداعش كه روان خواهد شد

والمعنى :

عما قريب ستعبق ريح الصبا برائحة المسك والدنيا العجوز ستعود شابة مرة أخرى (أي في الربيع)
إن الورد عزيز فاغتنم صحبته فأنه جاء إلى الحديقة من هنا وسيذهب من هناك
أيها المطرب إنه مجلس أنس فأنشد وغنّ حتى متى تقول هكذا يذهب وهكذا سيذهب
يا حافظ إن هذا الكون من أجلك جاء فتقدم خطوة لوداعه فإنه على وشك الذهاب

ولنستمع إليه يتغنى بجمال مدينة شيراز وكمال أهلها :

خوشا شيراز ووضع بي مثالش خداوندا نِگهدار أز زوالش
زركن آباد ماصد لوحش الله كه عمر خضرمي بخشد زلالش
ميان جعفر آباد ومصلّى عبير آميز مي آيد شمالش
به شيراز آي وفيض روح قدسي بجوى از مردم صاحب كمالش

* * *

لله شيراز ما أطيبها اللهم احفظها من الزوال
ففي ركن آباد فإنه لوحة تنادي الله وماؤها الزلال يهب للإنسان عمر الخضر

فما بين المصلى وجعفر آباد تهبُ ريحُ الشمال عابقة بالعبير فتعال إلى شيراز والتمس آثار روح القدس من أهلها ذوي الكمال .

أما خمريات حافظ فقد دار حولها جدل كبير ، ولكن حافظ نفسه يفصل في الموضوع حين يقول :

مستى به آب يكد وعنب وضع بنده نيست كه من سالخورده پير خرابات پرورم

إن السكر من ماء العنب ليس من شأني ولا يليق بمثلي فإنني قد تربيت على يد مرشد من أكابر الشيوخ . كما يقول في الخمارة بيتاً لا شك في أنه يريد بها الجنة حيث أنهار الخمر لذة للشاربين ولكنها خمر حلال لا غول فيها ولا تأثيم :

بردرِ ميخانه عشق أي ملَك تسبيح گوي كاندر آنجا طينت آدم مخمّر ميكنند

والمعنى : أيها الملك على باب « الميخانة » أي الجنة سبح باسم ربك فهناك تعجن طينة آدم حتى تختمر .

ومع كل هذا قد نجد شعراً لحافظ في الخمر يمكن أن توهم المعنى المادي للخمر ، وفي رأيي أن حافظاً يمكن أن يكون قد نظم ذلك الشعر من باب التفنن في ضروب الشعر أو تمريناً للطبع أو تقليداً للشاعر الصوفي الكبير عمر بن الفارض حيث يقول قصيدته المشهورة :

شربنا على ذكر الحبيب مدامة   سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم

وفيها يقول :

ولولا شذاها ما اهتديت لحانها   ولولا سناها ما تصورها الوهم
يقولون لي صفها فأنت بوصفها   خبير . أجل : عندي بأوصافها علم
صفاء ولا ماء ولطف ولا هوا   ونور ولا نار وروح ولا جسم
وقالوا شربت الإثم كلا وإنما   شربت التي في تركها عندي الإثم
عليك بها صرفاً وإن شئت فرجها   فعدلك عن ظلم الحبيب هو الظُلم
فلا عاش في الدنيا لمن عاش صاحياً   ومن لم يمت سكْراً بها فاته الحزم

إذن بعد هذا لِنَرَ نموذجاً من شعر حافظ في الخمر :

شراب تلخ ميخواهم كه مرد افكن بود زورش كه تا يكدم بياسايم زدنيا وشر وشورش

والمعنى : أريد شراباً مرّاً شديد التأثير بحيث يصرع الرجل من قوته .
لعلي استريح ساعة من هم الدنيا وشرورها .

وأما شعره الإنساني الإجتماعي فله أبيات سائرة ومنها قوله :

آسايش دوگيتي تفسير اين دوحرفست   بادوستان مروّت بادشْمنان مدارا

أي إن شئت سعادة الدارين فاعمل هاتين الكلمتين :
تعامل مع الأصدقاء بمقتضى المروءة . ومع الأعداء بالمداراة .
إنها دعوة إلى السمو في التعامل بين الناس ، كما انه يدعو إلى نبذ الجدال والخصام وخاصة في الأمور المذهبية ها هو يقول :

جنگ هفتاد ودوملّت همه را عذر بنه   جون حقيقت نديدند ره أفسانه زدند

أي : اعذر المختلَفين من أصحاب المذاهب الإثنتين وسبعين فإنهم ما عرفوا الحقيقة فضلوا في طريق الباطل واحتربوا فيما بينهم .

ولنسمع ما يقول في ترك الحرص والطمع :

حافظ قلم شاه جهان مقسم رزق است ازبهر معيشت مكن انديشهٔ باطل

ويقول أيضاً :

ما آبروي فقر وقناعت نمي بريم به پادشاه بگوكه روزي مقدراست

والمعنى : يا حافظ : إن القلم قد سجل على اللوح المحفوظ الأرزاق فلا تفكر تفكيراً باطلاً في تحصيل أسباب العيش .

ويقول :

نحن لن نريق ماء وجه القناعة ومقام « الفقر »
اذهب إلى الملك وقل له : إن الرزق مقدر

أما الرياء والنفاق اللذان انتشرا في عصر حافظ بسبب كثرة الإنقلابات السياسية الدموية والنكبات المتوالية وذلك بعد حملات تيمورلَنك وإستيلائه على إقليم فارس وتقلب الأوضاع وكثرة سفك الدماء حتى بين أبناء الأسرة المالكة الواحدة ، فكان لحافظ منهما موقف في غاية الصراحة والشدة .

لقد هاجم حافظ المرائين والمتزلفين وخاصة من جعلوا الدين ومظاهر الزهد والتصوف مطية للوصول إلى أهداف دنيوية ، لنستمع إليه يقول :

گرچه برواعظ شهراين سخن آسان نشود تا ريا ورزدُ وسالوس ، مسلمان نشود
گوهر پاك ببايدكه شود قابل فيض ورنه هرسنگ وگلي لؤلؤ ومرجان نشود
اسم اعظم بكند كارخود أي دل خوش باش كه بتلبيس وحيل ديو مسلمان نشود

والمعنى :

أقول لواعظ البلد كلاماً ليس بالسهل
إنه ما دام يرائي وينافق فلن يكون مسلماً
الجوهر النقي هو الذي يكون قابلاً للفيض الإلهي
وإلا فلن يتحول أي حجر أو قطعة طين إلى لؤلؤ ومرجان

اطمئن يـا قلبي فـإن اسم لله الأعـظم يفعل فعله
ولـن يـنـفـعَ ابـليسَ تَـظاهـرُه بـالإسـلام

ثم يعود حافظ في قطعة اخرى يهاجم فيها وعاظ المنابر الذي يقولـون ما لا يفعلون فيقول :

واعـظان كـاين جلوه در محـراب ومنبـر ميكننـد
چـون بخلوت ميروند آن كـار ديگـر ميكننـد
مـشكلى دارم زدانـشـمـنـد مـجلس بـازپـرس
تـوبه فـرمايـان چـراخـود تـوبـه كمتـر ميكننـد
گـوئـيـا بـاورنـمـيـدارنـد روز داوري !
كـاين همـه قلب ودغـل دركـار داور ميكـنـنـد

انظر إلى هؤلاء الوعـاظ الذي يتصـدرون في المحراب ويـرتقون المنبـر كيف يكون حالهم في خلوتهم فإنهم يفعلون غير ما يأمرون .
لدي مشكلة فاسأل عالم المجلس عنها لماذا لا يتوب هؤلاء الآمرون لغيرهم بالتوبة
تـرى هـل يشكـون بيـوم الحسـاب فلهذا كانت أعمالهم مملوءة بالغش والخداع

ولننتقل بعد هذا إلى الغزل .

لقد تغزل حافظ كغيره من الشعراء ولكنه بلغ من رقة الإحساس وروعة الصور درجة عالية . لنستمع إليه يقول :

أي صبـا نكهتي از خـاك ره يـار بيـار   ببـر انـدوه دل ومـژدهٔ دلـدار بيـار
نكتـهٔ روح فـزا از دهن دوست بگـو   نـامهٔ خـوش خبـر از عـالم اسـرار بيار
تـا معطّر كنم از لـطف نسيم تـومشـام   شمّـه اى از نفحـات نفس يـار بيـار

والمعنى :

أيا ريح الصبـاهات شيئـاً من طيب تراب الـطريق الذي يسلكـه الحبيب لكي يزول عني ضيق القلب ويبشرني عن الحبيب .

قولي نكتة تبهـج الروح من فم الحبيب   واحملي رسالة مبشرة من عالم الأسرار
وهاتي شيئاً من نفحات أنفاس الحبيب   لـكي أتـعـطر مـن لـطف نـسيـمـه

وهذه قطعة اخرى من روائع غزليات حافظ :

اى غايب از نظر بخدا مي سپارمت | جانم بسوختي وبدل دوست دارمت
تادامن كفن نكشم زير پاي خاك | باورمكن كه دست زدامن بدارمت
محراب ابرويت بنماتا سحرگهي | دست دعا بر آرم ودرگردن آرمت
گربايدم شدن سوى هاروت بابلي | صد گونه جادوئي بكنم تابيارمت
خواهم كه پيش ميرمت أي بيوفاطبيب | بيمار بازپرس كه درانتظارمت
صدجوى آب بسته ام از ديده بركنار | بربوى تخم مهركه دردل بكارمت
ميگريم ومرادم ازين سيل اشكبار | تخم محبت است كه دردل بكارمت
بارم ره از كرم سوى خود ، تابسوزدل | درپاي دم بدم گهر ازديده بارمت

ومعنى هذه القطعة الرائعة :

يا غائباً عن النظر استودعك الله | أحرقت روحي ولكن قلبي يحبك

لا تصدق بأني اكف عن حبك ما لم يُحْثَ التراب فوق كفني .

اكشف لي عن حاجبك المقوس كالمحراب
لكي ادعو في السحر ثم أعانقك
ان اقتضى الحال سوف اذهب إلى هاروت البابلي
واستخدم مائة وسيلة لكي اظفر بك

أيها الطبيب عديم الوفاء أرجو أن تزور المريض المدنف المحتضر ، وإني لفي انتظارك .

لقد ملأت مائة جدول من دموع عيني | لكي أسقي بها بذور محبتك في قلبي
اسمح لي بالوصال كرماً منك | لكي ترى دموعي كالمطر منهمرة على قدميك

ننتقل بعد هذا إلى إحدى خصائص حافظ ألا وهي افتخاره بالقرآن وأوراد السحر :

من آن مرغم كه هرشام وسحرگاه | زبام عرش مى آيد صفيرم
چو حافظ گنج اودرسينه دارم | اگرچه مدعي بيند حقيرم

أنا ذلك الطائر الذي يصدح صوتي في الليل وحين السحر فوق سطح العرش .

وإني مثل حافظ كنزي في صدري ولو رآني المدعي بعين الحقارة

ويقول في قطعة هي آية في اللطف والرقة :

من كه باشم كه برآن خاطر عاطر گذرم لطفها ميكني أي خاك درت تاج سرم
أي نسيم سحري بندگي من برسان كه فراموش مكن وقت دعاي سحرم

والمعنى :

من أكون حتى أخطر ببالكم العاطر
إنكم تتلطفون بي يا من تراب اعتابكم تاج الرأسي
فيا نسيم السحر أبلغ تعبدي ورقتي
ولا تنسى وقت دعائي في السحر

ويقول في بيت رائع :

صبح خيزي وسلامت طلبي چون حافظ هرچه كردم همه ازدولت قرآن كردم

* * *

إن التبكير وطلب السلامة مثل حافظ كل ذلك إنما فعلته بفضل القرآن

أما مدحه للنبي (ص) فقد تعرض له في أكثر قصائده العرفانية بشكل غير مباشر فهو الحبيب الذي يكنى عنه بعبارات وأسماء مختلفة . وقد وجدت له إشارة مباشرة فيما يلي :

ستاره اي بدرخشيد وماه مجلس شد دل رميدهٔ مارا رفيق ومؤنس شد
نگارمن كه بمكتب نرفت وخط ننوشت بغمزة مسئله آموز صد مدرسي شد

كوكب أضاء حتى صار بدر المجالس فهدأت قلوبنا القلقة :
إن حبيبي ما ذهب للمدرسة ولا خط بيمينه
ولكنه بإشارة واحدة من عينه شغل مائة مدرس

وفي القطعة الرائعة التالية يقول :

هرچند پيروخسته دل وناتوان شدم هرگه كه يادروى توكردم جوان شدم

شكر خداكه هرجه طلب كردم ازخدا بـرمنتهاي همت خودكامـران شدم
آن روز بـردلم درِ معنى گشوده شد كزساكنـان درگه پيـرمغان شـدم
از آنزمان كه فتنهٔ چشمت بمن رسيد ايمن زشـر فتنـهٔ آخـر زمـان شـدم
دوشم نـويد داد عنـايت كه حـافظا بـازآ كه من بعفـو گناهت ضمـان شدم

والمعنى :

مع كوني شيخاً مسناً وضعيف القلب ، فما أن أتذكر وجهك حتى أغدو شاباً :

الحمد لله الذي أعطاني كل ما تمنيت وأظفرني بأقصى المنى
وفي ذلك اليوم فُتح امامي باب المعاني وصرت من أهل الحضرة السامية للمرشد
ومنذ أن وقعتْ عليّ أنظاركم أمنت فتنة يوم الحساب
ولقد بشرتني العناية أمس أن : أقبل يا حافظ فقد تعهدت لك بالعفو عن ذنبك

ولنختم جولتنا في ديوان حافظ بالموضوع الرئيسي في شعره ألا وهو العرفان .

وشعراء العرفان كما تعلمون هم شعراء الرموز والكناية فلا ينبغي حمل كلامهم على ظاهره ، وحافظ هو في رأي كثيرين أعظم شاعر ظهر لدى الفرس حتى اليوم ، وقد استطاع أن يسحر الألباب ، ويأخذ بمجامع القلوب ، ولم يقتصر نفوذه على الإيرانيين وحدهم بل إن مثقفي شبه القارة الهندية والترك العثمانيين يوجد فيهم من تأثر به أبلغ التأثر ، كما ان شهرته وصلت إلى الغرب وخاصة الألمان فترجموا بعض قصائده ثم ديوانه إلى الألمانية وغيرها شعراً ونثراً . وكان « غوته » متأثراً به إلى حد كبير في ديوانه الشرقي . أما في العربية فمن حسن الحظ أن نجد ترجمة ديوان حافظ وقد قام بها الأستاذ إبراهيم أمين الشواربي في عام ١٩٤٤ بالقاهرة تحت عنوان أغاني شيراز .

والآن لنسمع حافظ في الأبيات التالية يقول :

بـه آب روشن مي عارفي طهـارت كرد على الصّباح كه ميخانه راز زيارت كرد
خوشـانماز ونيـاز كسي كـه ازسـردرد بـه آب ديده وخـون جگر طهـارت كرد

والمعنى :

لقد توضأ احد العارفين بماء الخمر الصافية صباماً حينما زار الميخانة (المخانقاه)

ما أحسن صلاة ودعاء من تطهر بدموع عينه ودم كبده من الألم .

وفي قطعة أخرى رائعة يقول :

دوش ديدم كه ملايك دِر ميخانه زدند گل آدم بسرشتند وبه پيمانه زدند
ساكنان حرم سترو عفاف ملكوت بامن راه نشين بادهٔ مستانه زدند
آسمان بار أمانت نتوانست كشيد قرعهٔ كار بنام من ديوانه زدند
آتش آن نيست كه ازشعلهٔ أوخندد شمع آتش آنست كه درخرمن پروانه زدند

والمعنى :

أمس رأيت الملائكة يطرقون باب الميخانة (الجنة)
وكانوا يعجنون طينة آدم وقد تناولوا الكؤوس
إن سكان الملكوت وهم أهل الحرم والستر
والعفاف كانوا معي ثملين
إن السماوات لم تستطع حمل أمانة التكليف
فسقطت القرعة علي أنا هذا المجنون
ليست النار تلك التي يرقص لهبها فوق الشمعة
بل إنها نار الحب التي جعلت الفراشة تحترق وهي صامتة

ولنستمع الآن هذه الأبيات من إحدى غرر قصائده :

آنان كه خاك رابه نظر كيميا كنند آيا بود كه گوشهٔ چشمى به ماكنند
دردم نهفته بِهْ زطبيبان مُدّعى باشدكه ازخزانهٔ غيبم دواكنند
چون حسن عاقبت نه برندى وزاهدى است آن به كه كارخود بعنايت رهاكنند
گرسنگ ازين حديث بنالد عجب مدار صاحبدلان حكايت دل خوش أداكنند

والمعنى :

أيمكن لأولئك الذين يحولون التراب بنظرهم إلى جوهر
أن ينظروا إلينا ولو من طرف عينهم

مـن الأفـضـل اخـفـاء الألـم عـن أدعـيـاء الـطب
لـعـل الـدواء يـأتي مـن خـزانـة عـالـم الـغـيـب

طالما أن حسن العاقبة ليس معلقاً على الزهد الظاهري أو التوكل (مذهب اللامنتمين) .

فالأفضل هو الإعتماد على مشيئة العناية .

لئـن تـأوه الـحـجـر من هـذا الـحـديث فـلا تـعجب
لأن أصحاب القلوب يعرفـون كيف يحكون حكـاية القلب

والآن إليكم مسك الختام في أبيات يتشوق فيها حافظ إلى مغادرة هذا العالم الفاني إلى عالم البقاء :

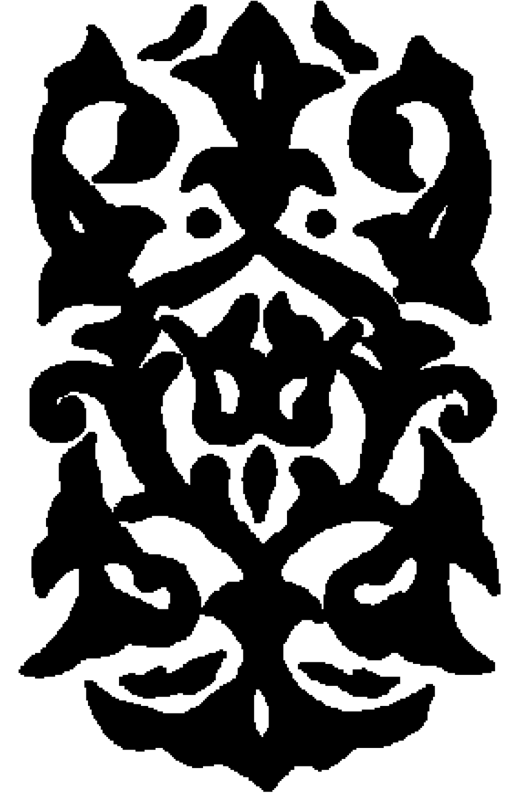
حـجـاب چـهـرهٔ جـان مـيـشـود غـبـارتـنـم
خـوشـا دمـي كـه ازآن چـهـره پـرده بـرفـكـنـم
چنين قفس نـه سـزاي چـومن خـوش الحـانيست
رَوَم بـه گـلشـن رضـوان كـه مرغ آن چـمـنـم
عـيـان نـشـدكـه چـرا آمـدم كـجـارفـتـم
دريـغ ودرد كـه غـافـل زكـارخـويـشـتـنـم
چـگـونـه طـوف كـنـم درفـضـاي عـالـم قـدس
كـه درسـراچـه تـركـيـب تـختـه بـنـدتـنـم

والمعنى :

إن هـذا الـجـسـم الـتـرابي هـو حـجـاب لـلروح
مـا أسـعـدني حين ألـقي عـني ذلـك الـحـجـاب
إن مثل هذا القفص (الجسم البشري) غير لائق بي أنا المطرب المُجيد
وسـأذهب إلى جنة الـرضـوان فـأنـا طـائـر تلك الرياض
لـيس واضـحـاً لـمـاذا جئـت ولا أيـن ذهـبـت
ومـا أشـد غـفـلـتي عـن وظـيـفـتي الـحـقـيـقـيـة

أنّـى لـي الـطواف فـي فـضـاء عـالـم الـقـدس
مـا دمت أسيراً في هـذا المنزل (أي البـدن التـرابي)

وفي الختام سلام إلى روح حافظ شيراز في مـرقدهـا المقدس المعـطر بنسيم القرآن حيث يرقد فيها شيخ القراء في زمان الإمام شمس الدين محمد بن محمد بن محمد الجزري الذي ولد ونشأ في دمشق عام ٧٥١ هـ وحط رحاله بعد أسفار كثيـرة في شيراز حيث توفي عام ٨٣٣ هـ .



معجم الألفاظ التاريخية

الأستاذ محمد أحمد دهمان

(٦)
باب السين

٤٦٩ ـ سالار :

الآمر الأعلى أو الرئيس ، وهو اسم أمير من المماليك قتله المنصور محمد بن قلاوون .

٤٧٠ ـ سباهية :

اللفظ في الأصل سباهي ، نسبة إلى سباه جند ، وهم جنود فرسان عثمانيون على درجات كانوا مقيمين في الديالات (المزارع) في الأراضي التي أُقطعوا عشرها وبدل محصولها ورسوم فراغها وانتقالها بصفتهم غزاة ، وكانوا معفيين من جميع التكاليف .

ومثل السباهيين الزعيمون (ج زعيم) وهم الذين يطلق عليهم هذا اللقب بفرمان (أمر سلطاني) ووظيفتهم وقت الحرب هم وذووهم وتوابعهم الإلتحاق بالأمراء الذين يحرسون تخوم المملكة ، وأما وقت السلم فكانوا يحافظون على الطرق وتحسين الزراعة .

٤٧١ ـ السبق :

خيمة تتقدم الملك إلى المنزل الذي يرحل إليه .

٤٧٢ ـ السبقية :

مدفع صغير يرمى به للمناورة إلى أن يتم استعداد بقية الجيش .

٤٧٣ ـ الستائر :

جمع ستارة وتقام على أعلى السور لتستر المقاتل من السهام والقذائف وتبنى من الحجارة ، وتظهر بشكل جلي في قلعة أرواد ، وهي كالدعامة الصغيرة بارتفاع متر ، أو قوس حجري يمكن أن يجلس تحته ثلاثة أشخاص وله جدار من السور ، وله فتحة طولانية للرمي ، وهي فتحات تصلح للسهام كما تصلح للرشاشات والبواريد ولرصد محيط القلعة ، وبجانبها فتحات عمودية لإيصال الأخبار لأسفل القلعة بالصوت ، ولتهوية الغرف السفلية بالقلعة . فالستائر هي الواقيات من الإصابة .

٤٧٤ ـ السَّجمان :

أصلها فارسي : (سك) الكلب و (بان) الحافظ والصاحب ، والسكبان هو المتولي أمر كلاب الصيد . فالسجمانية في الدولة العثمانية بعد عام ١٣٥٠ م كانوا مستقلين عن الإنكشارية ، ويرافقون السلطان في الحرب والصيد .

٤٧٥ ـ السحابة :

خيمة كبيرة مستطيلة على هيئة الجملون .

٤٧٦ ـ السحلية :

كلمة عامية تعني الصندوق الخشبي الذي يوضع فيه الميت بإصطلاح أهل دمشق وهو النعش .

٤٧٧ ـ السدّة :

بمعنى المقصورة تماماً ، ولكنها في العصر المملوكي استعملت لسقف المقصورة ، وكان يصلي عليها المؤذنون ليرددوا التكبير بعد الإمام ، وفي عصرنا يطلقون لفظ السدة على سقيفة توضع في المسجد تجاه المحراب والمنبر ، يقوم المؤذنون فيها بالتبليغ أيضاً ، واصبحت السدة هذه في عصرنا من مستلزمات الجوامع كالمنابر والمحاريب ، والسدة الآن لصلاة النساء ، وللتوسع في الصلاة .

٤٧٨ ـ السراخور :

هو الذي يصرف علف الدواب وغيرها من الخيل والبغال والحمير ، ويتألف اللفظ من : سرا : ومعناه الكبير ، وخور : العلف ، ويكون المعنى رئيس موظفي

العلف الذين يتولون علف الدواب .

٤٧٩ ـ سراويل الفتوة :

بنطلونات خاصة يلبسها من يصطاد الحمام بالبندقة ، وكان الخليفة الناصر لدين الله العباسي مولعاً بذلك ، فلبس سراويل الفتوة ، وشرب كأس الفتوة ، ولا يلبس ولا يشرب إلا من ارتبط بروابط وثيقة معهم على نحو ما عند بعض الجمعيات السرّية . وقد جعل الخليفة نفسه رئيس هذه الطائفة ، يدخل فيها من شاء ، ويحرم من شاء ، وكتب سنة ٦٠٧ هـ إلى ملوك الأطراف لشرب كأس الفتوة ولبس سراويلها والإنتساب إليه .

٤٨٠ ـ السرج المغرق :

هو سرج مطعم بالفضة أو بغيرها من المعادن .

٤٨١ ـ سرجي :

الموظف المخصص لنقل البريد .

٤٨٢ ـ السرجين :

هو روث الحيوانات الجاف ، ويقال سرقين ويكنى به عن الدبر .

٤٨٣ ـ السرخدار :

محافظ الحدود وقد تكون حرفت إلى صارندار بمعنى محافظ الخزينة .

٤٨٤ ـ السردار :

هو القائد العام للجيش . وكان السلاطين يقودون الجيوش ، ثم عهدوا بها إلى قوّاد عظام ، أو إلى الصدر الأعظم أو الوزراء .

٤٨٥ ـ السردارية :

هي مركز السردار ، أي مركز القيادة بشاراتها وحرسها .

٤٨٦ ـ السرفار :

هو الجزء الذي يقبض عليه الراكب من اللجام .

٤٨٧ ـ السرقانية :

نوع من الزنابيل والجمع سرقانيات ، كالسطل من الجلد أو القفة .

٤٨٨ ـ السُفتجة :

بضم السين وفتحها ، فارسي معرب ، وهي كتاب من صاحب المال لوكيله أن يدفع مالاً قرضاً ليأمن به من خطر الطريق .

والسفتجة في عصرنا تقابل الحوالة المصرفية .

٤٨٩ ـ السفرة :

الإنتقال من بلد لآخر ، وقد فرّقها العلماء عن الرحلة التي خصصوها لطلب العلم ، أما السفرة فجعلوها للتجارة أو أي غرض آخر .

٤٩٠ ـ السقالة :

ألواح خشبية يقف عليها البناؤون للبناء .

وهي أيضاً الرصيف البحري من الخشب على أعمدة مغروسة بالبحر لتقف بجوانبها السفن للتفريغ .

٤٩١ ـ السقرقة :

نوع من النبيذ الحبشي ، والسقرق القطعة الأفقية من ميزاب التقطير في الإنبيق .

٤٩٢ ـ سلار = سالار :

الآمر الأعلى أو الرئيس وتعني أيضاً الأمير الهاجم على عدوه . وهو اسم أمير أيام الملك الناصر .

٤٩٣ ـ سلاري :

قباء بلا أكمام ، أو بأكمام قصيرة جداً ، استحدثه الأمير سلار وكان يعرف ببغلوطاق .

٤٩٤ ـ السلحدار :

لقب للذي يحمل سلاح السلطان أو الأمير ، ويتولى أمر السلاح خانة وما يتبعه ، ومعناه ممسك السلاح .

فالسلاح دار هو ضابط يعهد إليه العناية بالأسلحة .

وهي كذلك طائفة من السباهية من غير أرباب المقاطعة ، ويدخلون في الحرس السلطاني .

٤٩٥ ـ السلخور = السراخور :

المعلف أو المزود ، أو الذي يكلف بعلف الحيوان .

٤٩٦ ـ السلطان :

هو الذي يحكم في ولايته حكم الملوك ، ويكون رئيساً للأمراء ، وله من العسكر أكثر من عشرة آلاف فارس ، ويملك ممالك متعددة ، وقد يطلق عليه اسم السلطان الأعظم ، ويشترط أن يخطب له في ممالك متعددة أقلها ثلاثة أيام وأكثرها ثلاثة أشهر .

٤٩٧ ـ سلطان الحرافيش :

هو شيخ مشايخ الحرف والصناعات .

٤٩٨ ـ السُلُك :

غطاء للرأس ملون بالأسود أو الأحمر ، يضعه العرب ، ويثبتون السلك بالعقال ويشبه الشاش .

٤٩٩ ـ السِماط :

ما يبسط على الأرض لوضع الأطعمة وجلوس الآكلين ، ويطلق أحياناً على المائدة السلطانية ، وكانت تُمد طرفي النهار من كل يوم أسمطة جليلة لعامة الأمراء ومنها ثلاثة ، واحداً بعد واحد في الزمان :

١ ـ الأول لا يأكل منه السلطان .

٢ ـ والثاني بعده يسمى الخاص ، قد يأكل منه السلطان وقد لا يأكل .

٣ ـ ثم الثالث بعده ويسمى الطاريء ومنه مأكول السلطان .

أما مساءً فسماطان : الأول ثم الثاني ويسمى الخاص ، ويؤكل من جميع هذه الأسمطة ويوزع الباقي .

ثم يسقى بعدها الأقسِماء أي الأشربة المنوعة .

٥٠٠ ـ السناسنة :

السناسنة قبيلة من الأرض لها حصون منيعة تجاور خُلاط في تاريخ ميافارقين قرب مناطق تركستان .

٥٠١ ـ السنجق :

لفظ تركي استعمل بمعنى العَلَم ، أو الراية ، وبمعنى الرمح ، أو اللواء .

٥٠٢ ـ السنجقدار :

هو الذي يحمل الراية خلف السلطان أو الأمير ، وهو مركب من لفظين : أحدهما فارسي وهو : دار بمعنى ممسك ، والثاني تركي وهو : السنجق بمعنى الرمح أو اللواء أو العَلَم أو الراية ، وأول من حُمِلَ السنجق على رأسه من الملوك في ركوبه غازي بن زنكي ، وهو أخو السلطان نور الدين محمود بن زنكي صاحب الشام المدفون في جامع النورية بدمشق .

٥٠٣ ـ السندس :

هو الديباج الرقيق ، أي نسيج حرير رقيق .

٥٠٤ ـ السنيح :

مخزن الطعام .

٥٠٥ ـ السهام الخطائية :

هي سهام تعلق على رأسها مواد متفجرة محرقة ، والظاهر أن استعمالها هو مبدأ استعمال البارود ، والخطا هم جماعة من الترك القريبين من بلاد الصين ، ومن هنا جاءت فكرة أخذ العرب استعمال البارود عن الصين ، وهي تماثل قنبلة البازوكا في عصرنا .

٥٠٦ ـ سيدي :

في أواخر عهد المماليك البحرية وأول عهد المماليك الشراكسة أصبحوا يطلقون لقب سيدي على أفراد الأسرة المالكة .

٥٠٧ ـ سيف بداوي :

هو السيف المستقيم ذو الحدين ، ويعلق على الكتف بحزام ويسمى السيف العربي والسيد البداوي .

٥٠٨ ـ سيسيه :

سيسية أو سيس عاصمة أرمينيا الصغرى أو كيليكيا وتقع بين أنطاكية وطرسوس والنسبة إليها سيسي .

باب الشين

٥٠٩ ـ شاد :

شدَّ الدواوين أي فتشها وضبط حساباتها .

وشاد هو المفتش تضاف الكلمة لإسم الوظيفة مثل شاد الزكاة ، وشاد الأوقاف أي ناظر الأوقاف أو مديرها ، وشاد الشون وهو قائد الأسطول والمسؤول عنه والوظيفة « شادّية » .

٥١٠ ـ الشادر :

الشادر : لفظ فارسي واستعمل بالتركية أيضاً بمعنى خيمة وأخذها العرب بنفس المعنى ويجمع على شوادر .

٥١١ ـ الشادروان = الشاذروان :

آلة لفصل مياه الأنهار عند التحويل ، وهي ألواح خشبية متينة يوضع خلفها أعمدة لتثبيتها ، فيرتفع مستوى المياه في النهر لتسقي الأماكن المرتفعة ، ويظهر ذلك واضحاً في منطقة الشادروان على نهر بردى غرب دمشق واستبدلت بحاجز اسمنتي قبل سنوات (عام ١٩٨٥) .

وتسمى أيضاً الحجارة الماثلة في أسفل جدار الكعبة المشرفة بإسم الشاذروان ولا يصح الطواف فوقها فهي من جسم الكعبة .

٥١٢ ـ شاش :

قماش يوضع للجروح أو على العمائم وتجمع شاشات ، وقد تطلق على قماش الخطّة . واستعمل أيضاً كنوع من زينة الحريم يوضع على الرأس ويزخرف بالذهب واللؤلؤ وقد شاع استعماله حوالي ٧٨٠ هـ وبولغ كثيراً بالإنفاق عليه .

٥١٣ ـ شاشية :

الطربوش الذي يلف عليه الشاش ليصبح عمامة .

٥١٤ ـ الشاطر :

الماهر أو المجتهد ، وفي العهد العباسي وما بعده : اللص الشاطر ، وهي بالأصل من فعل شطر أي قسم ، والشاطر من يجرح الثياب ويشطرها ليأخذ المال منها ، فهو اللص أو قاطع الطريق .

ثم أطلق على ساعي البريد لسرعته في السير ليصل إلى مركز البريد الآخر .

٥١٥ ـ الشاليش = جاليش :

راية كبيرة تكون في مقدمة الجيش معلق عليها خصلة كبيرة من الشعر (وانظر جاليش) .

٥١٦ ـ الشاهد :

هو الذي يشهد بمتعلقات الديوان نفياً أو إثباتاً ، ويطلق على الشهود كلمة الشروطيون ، كما تطلق على من يثبت الأحكام لدى القاضي في الكتب والسجلات .

٥١٧ ـ الشب = الشبّة :

مركب حامض مقلص للأوعية يستعمل لقطع النزيف وقبض الأوعية ، كان يستخرج من الصعيد ويباع للفرنج لأجل الصباغ ، وهو من مستلزمات الصباغين .

٥١٨ ـ الشباك :

الكوة أو النافذة المشبكة بالحديد أو الخشب .

٥١٩ ـ الشُبُك :

الأنبوبة أو العصا أو الماسورة .

٥٢٠ ـ الشحتة :

الشحتة بمعنى الجوع وشحتان أي جوعان .

٥٢١ ـ الشحنة :

جماعة من العسكر الشرطة يسمى قائدها رئيس الشحنة ، كما يسمى متولي الشرطة صاحب الشحنة .

٥٢٢ ـ الشخشير :

نوع من السراويل الواسعة .

٥٢٣ ـ الشراب خانة :

بيت الشراب وفيه شتى أنواع الأشربة التي يحتاجها السلطان فضلاً عن الأواني النفيسة المصنوعة من الصيني الفاخر .

٥٢٤ ـ الشرابدار :

لقب للذي يتصدى للخدمة بالشراب خاناه ، وهو المكان المخصص للأشربة والحلوى والفواكه والعقاقير .

٥٢٥ ـ الشرب :

نسيج لطيف رقيق إذا طوي لا يصير له حجم ، وكان لهذا النوع من النسيج سوق رائجة جداً ومنه الإشارب أو الشُراب .

٥٢٦ ـ الشرط :

أو الأشراط هي العلامات ، واحدها شَرَط بالتحريك ، وبه سميت شرط السلطان ، لأن السلاطين جعلوا لأنفسهم علامات يعرفون بها . وخالف البعض من أهل اللغة هذا المعنى وقالوا : شُرَط السلطان نخبة أصحابه الذين يقدمهم على غيرهم من جنده ، وقد استعمل لفظ الشرطة منذ عهد الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم .

٥٢٧ ـ الشرطونية = الشرتونية :

وباليونانية خرتونيا وهي ضريبة يدفعها الراهب للأسقف ليرسمه قساً وليدخل في سلك رؤساء النصرانية . ومعناها وضع اليد للتبريك والإرتسام فورياً ، ووضع شارات وأشرطة الرتبة الدينية ، فهي ما يدفعه القس للكنيسة عند ترسيمه .

٥٢٨ ـ الشرف :

المكان المشرف على غيره ، وللنهر شرفان ، أي حريمان .

ولنهر بردى شرفان هما : الشرف الأعلى في مدخل دمشق فيه مدرسة التجهيز ، والشرف الأدنى فيه جامعة دمشق . وفي مخرج بردى من دمشق عند

العمارة حي يقال له الشرف الأعلى ، ويقابله حي المزابل ، ثم أطلق الشرف الأعلى على الطرفين .

٥٢٩ ـ الشَّرْ كَفَلك :

الإطار المحيط لحفظ داخله من الشر .

٥٣٠ ـ الشُّريك :

خبز ناعم مدور ، يعجن دقيقة بقليل من السمن أو الزيت ، وكثيراً ما توضع عليه الحبة السوداء (حبة البركة) .

٥٣١ ـ ششمان :

لفظ فارسي بمعنى سمين وبالتركية شيشكو : إنسان سمين .

٥٣٢ ـ الشطفة = العصبة :

شارة ملكية تحمل كما يُحمل اللواء على رأس أمير الجيش .

كما أن بعض أفراد قبيلة العنزة يربطون حول رؤوسهم منديلاً يسمونه الشطفة .

وفي حوران ـ بجنوب سوريا ـ تربط النساء رؤوسهن بقماش (إشارب) إلى الخلف يسمونه الشطفة .

والشطفة أيضاً أخذ شيء من سطح أفقي ليصبح مائلاً لتسهيل الإنزلاج .

٥٣٣ ـ الشطبة :

السيف ولعل الشطفة محرفة عن الشطبة .

٥٣٤ ـ الشفت :

الشفت : جفوت : جفيت : جهود ، كلها تحريف لكلمة يهود في العربية .

٥٣٥ ـ شقا :

قماش من الصوف مبطن بشعر دقيق ناعم .

٥٣٦ ـ شقدف :

صندوق خشبي ذو شقين يوضع على ظهر الجمل ، ويجمع على شقادِف .

٥٣٧ ـ الشلنج :

حلية للرأس مرصعة بالأحجار الكريمة ، ونوع من الشراريب أو الريش كان يكافأ به المحاربون فيعلق في أغطية على رؤوسهم ، تجمع على شلنجات .

٥٣٨ ـ الشَّنَّك :

تركية بمعنى بهيج ، وشنلك : البهجة والطرب ، وتطلق الشَّنَّك على الإحتفال الذي تطلق فيه المدافع والنيران الملوَّنة .

٥٣٩ ـ الشنكلة :

طريقة لتنفيذ حكم الإعدام يعلق فيها المحكوم بالإعدام بكلاليب معقوفة من تحت إبطيه وينزف حتى يموت .

٥٤٠ ـ الشيافات = الأشياف :

جمع شياف ، وهو دواء مسحوق يستعمل للعيون ، والشياف أيضاً دواء يجعل قمعاً أو تلبيسة (تحميلة) لأخذ العلاج عن طريق الدبر / الشرج / أو لمعالجة أمراض المستقيم .

٥٤١ ـ الشيت :

لفظ فارسي وهندي وسنسكريتي وتركي وهو الحرير الهندي .

٥٤٢ ـ شيخ الشيوخ :

هو رئيس خوانق الصوفية جميعاً ، وكان لهذه الوظيفة قيمة سياسية تزيد على قيمة قاضي القضاة .

٥٤٣ ـ شواشر :

جمع شوشرة ، أصلها شاشرماك أي تحير واضطراب ، أي الفوضى بالبلاد أو بالمجلس .

٥٤٤ ـ شهشوار = شهسوار :

لفظ فارسي يطلق على الإنسان الماهر الجريء .

٥٤٥ ـ شيركوه :

أسد الغابة بالتركي والكردي .

٥٤٦ ـ الشيني = الشونة = الشينية :

جمعها شون وشواني ، وهي سفن حربية كبيرة تشن الهجوم مجهزة بمدافع .

باب الصاد

٥٤٧ ـ صاحب الديوان :

وهو متولي الديوان ، وهو ثاني رتبة الناظر .

٥٤٨ ـ صاحب الزنج :

هو علي بن محمد بن عبد الرحيم صاحب الثورة العلوية في البصرة المسماة بثورة الزنج والذين كانوا يكسحون الأهوار قرب البصرة .

٥٤٩ ـ صادر الإفرنج :

ضريبة تفرض على تجار الفرنج الواصلين بالبضائع من بلادهم إلى ثغر الإسكندرية ، وكان مقدارها الخُمس زمن القلقشندي في القرن الثامن الهجري .

٥٥٠ ـ صارندار = صارندا :

محافظ الخزينة وربما حرفت عن سرحدار بمعنى المحافظ على الحدود .

٥٥١ ـ صارو :

لفظ تركي بمعنى اللون الأشقر ، وساري : اللون الأصفر .

٥٥٢ ـ الصاية :

تركية : زي من الجوخ الخشن وهي من (صايمق) بمعنى يَعُدّ ويحسب ، ثم أطلقت على الموظفين المكلفين بتحصيل رسوم الأغنام لأنهم يعدون رؤوس كل قطيع ، ثم عرف هذا الزي باسم وظيفة لابسه ، وربما لبسه غير موظفي رؤوس الأغنام .

٥٥٣ ـ صائر الباب :

زعرور الباب ويقال له لبنة الباب وكرنيب الباب .

٥٥٤ ـ صبيان الحَجْر :

لفظ شاع عند الفاطميين معناه فتيان لكل واحد منهم فرس وعدَّة ، فإذا قيل للصبي عن شغل قام حالاً به ولا يتوقف فيه لأن جميع ما يحتاج إليه موجود لديه ،

وذلك على مثال الداوية والإسبتارية ، وإن تميز الصبي بعقل وشجاعة قدم للأمر ، وهذا ما رجح العادل للوزارة في الدولة الفاطمية .

٥٥٥ ـ الصدر :

طبق كبير (صينية كبيرة) من النحاس الأصفر ، وكانت كل دار في دمشق والقرى المحيطة بها تحوي عدة صدور تستعمل في الولائم فتوضع على الأرض وعليها صحاف الطعام ويتحلق حولها الناس .

٥٥٦ ـ صَدَّر بعيره :

أي وضع على صدره حزاماً أو حبلاً لتثبيت الرحال من الأمام إلى ما وراء الكركرة .

٥٥٧ ـ الصفر :

هو النحاس الأصفر .

٥٥٨ ـ الصُفَّة = المصطبة :

قسم من الأرض يرتفع عما حوله بنحو ثلاثين أو أربعين سنتيمتراً وتسمى مصطبة ، وفي مسجد النبي (ص) صفة الفقراء .

٥٥٩ ـ صليب صلبوت :

هو الصليب الأعظم عند المسيحيين لأن فيه قطعة من الخشب التي صلب عليها المسيح (ع) بزعمهم ، أو شبيه المسيح بزعم المسلمين ، وله أخبار كثيرة : منها أنه نقل إلى قبرص بعد خروج الصليبيين من بلاد الشام وبقي بقبرص بعد استيلاء المسلمين عليها ، ورآه بعض الرحالة الأوروبيين هناك سنة ١٤٨٨ م وكان مرصعاً بالجواهر ، طلبه إمبراطور البيزنطيين إيزاك الثاني انجلوس من صلاح الدين الأيوبي فأعطاه أياه مقابل حصن جبيل من الفرنجة .

٥٦٠ ـ صناعة مصر :

مكان لبناء السفن بمصر وهي ثلاثة مصانع :

١ ـ صناعة الجزيرة في جزيرة الروضة الحالية انشئت سنة ٥٤ هـ .

٢ ـ صناعة مصر بناء محمد بن طفج الإخشيد بساحل مصر القديم وتعرف بصناعة العمائر .

٣ ـ صناعة المقس وهي من منشآت المعز لدين الله الفاطمي .

٥٦١ ـ الصوباشي :

وظيفة عثمانية : رئيس فرقة من السباهية ، وهي فرقة من الفرسان وهم من رجال العسكرية العثمانية .

والصوباشي بالفارسية : الوكيل في الضيعة من قبل صاحبها ، أو أمين النساء في البيت .

٥٦٢ ـ صولاق :

مصطلح تركي : وهو جندي البريد السريع ، ويقال كلب صولاقي : أي كلب الصيد السريع الجري .

٥٦٣ ـ الصيرفي :

الذي يتولى قبض الأموال وصرفها .

٥٦٤ ـ الصيني المجَزّع :

نوع من الأواني الخزفية الملونة بالأسود والأبيض أو بغيرهما من الألوان .

باب الضاد

٥٦٥ ـ الضبطية :

عساكر لحفظ الإنضباط في الجيش أثناء سيره لحمايته ولعدم فرار العسكر أو تأخرهم ، ويقال لهم القراغلامية .

٥٦٦ ـ الضُّلَمة :

تركي : لباس قديم مفتوح من الأمام يشبه الجبة كان يصنع من الجوخ ويلبسه الرجال والنساء ، وتضم حاشيتا الفتحة فوق الصدر مكين واسعين متموجين . ونصف الضُّلمة الأعلى ضيق ، ونصفها الأسفل واسع ، والضلمة النسائية تتجاوز الركبة قليلاً إلى الأسفل .

٥٦٧ ـ ضمان القراريط :

ضريبة بيع الأبنية ، وكان مكساً يؤخذ من كل من باع داراً ولو تكرر بيعها في الشهر الواحد مراراً ، فلا بد أن يؤخذ أيضاً مكسٌ معلوم ، ولا يستطيع أحد من

الشهود أن يكتب توقيعه في مكتوب دار حتى يرى الختم في المكتوب أي على عقد البيع ، وقد أبطل الملك الأشرف هذا النوع من الضمان .

٥٦٨ ـ ضمان المغاني :

من أشنع الأمور وأقبحها ، فما كان أحد يستطيع إقامة عرس حتى يغرم قدر عشرين إلى ثلاثين مثقال ذهب ، وكانوا بمصر لا تغيب مغنية عن بيتها ولو إلى زيارة أهلها ، إلا أخذ الضامن منها رشوة . وفي الأرياف كان للمغاني حارة مفردة يعمل فيها من الفجور جهراً ما يقبح ذكره ، ومن اجتاز بها غلطاً ألزم أن يزني بخاطئةٍ ، فإن لم يفعل فدى نفسه بشيء .

باب الطاء

٥٦٩ ـ الطابور :

صف من الناس يقف بعضهم وراء بعض ، أو الوحدة العسكرية من المشاة مكونة من أربعة مجموعات وهي ربع آلاي (سرية) ويرأسها بكباشي .

٥٧٠ ـ الطارمة :

بيت من خشب يبنى سقفه على هيئة قبة لجلوس السلطان ، وهي لفظة فارسية الأصل وجمعها طارمات ، وهي أيضاً أعلى غرفة في البيت ، وقد يقال لها طيارة ، ومنها يطل الجالس على ما حوله .

٥٧١ ـ الطاهر :

معناه عند أهل السند والهند وما جاورهما : النقيب عند أهل الشام ومصر والعراق .

٥٧٢ ـ الطائفة الأويراتية :

هم التتر الوافدية ، وهم قبائل من المغول وفدوا إلى دولة المماليك والتجأوا إليها وتوطنوا في بلاد الشام ومصر وصاروا من جملة فرق الجيش المملوكي .

٥٧٣ ـ الطباق :

جمع طبقة وهي ثكنات جيوش المماليك بالقلعة ، وكانت كل طبقة تضم المماليك المجلوبين من بلد واحد .

٥٧٤ ـ الطبجي :

هو المدفعي ، والطوب القنبلة ، أو البلوك ، أو قطع الآجر أي القرميد .

٥٧٥ ـ الطبخانة :

دار لصناعة المدافع .

٥٧٦ ـ الطبر دار :

فارسي الأصل : ويعني الشخص الذي يحمل الطبر حول السلطان عند ركوبه في المراكب وغيرها ، ويتألق المصطلح من لفظين هما : طبر ومعناه الفأس . ودار ومعناه ممسك ، والمعنى ممسك الفأس ، ويقال للسكر الصلب الشديد الصلابة طبرزد بمعنى يكسر بالفأس .

٥٧٧ ـ الطَبَق :

هو الدف الرقيق للبناء أي لوح رقيق من الخشب .

٥٧٨ ـ الطبنجة :

لفظ فارسي بمعنى : اللطمة أو اللكمة أو المسدس ، وقد دخلت التركية والعربية بمعنى المسدس فقط .

٥٧٩ ـ الطُبسى :

الإناء الصغير والجمع طُبوس ، وطباسي .

٥٨٠ ـ الطبلخاناه :

المراد بها ما نسميه في عصرنا موسيقى الجيش وهي لفظ فارسي .

وأمير الطبلخاناه هو الأمير الذي يرقى إلى درجة يستحق بها أن تضرب الموسيقى على بابه ، ويكون أمير أربعين ، ويتدرج في الزيادة إلى ثمانين ، ويعد أمير الطبلخاناه في الدرجة الثانية بين الأمراء .

وتعني الطبلخاناه أيضاً الفرقة الموسيقية السلطانية ، وكانت العادة أن تدق نوبة في كل ليلة بعد صلاة المغرب ، وتكون في صحبة السلطان في الأسفار والحروب .

والطبل خاناه أيضاً هو المكان المخصص من حواصل السلطان لطبول الفرقة

وأبواقها وتوابعها من الآلات ، وأصل ذلك أن السلطان علاء الدين خوارزم شاه لما عزم على المسير إلى العراق وخالف على الخليفة الناصر ، ضرب لنفسه نوبة ذي القرنين تعاظماً وهي في وقتي الشروق والغروب بعدما كانت تضرب له خمس نوب في أوقات الصلوات الخمس ، ففوضها لأولاده يضربونها في الأقاليم التي سماها لهم على أبواب دور سلطنتهم ، وكان نور الدين يضرب بدمشق النوب الخمس ، وأول يوم ضربها خوارزم شاه أختار لضربها سبعة وعشرين ملكاً من أكابر الملوك وأولادهم ، وكانت آلات النوبة من الذهب .

٥٨١ ـ الطبول بازات :

هي الطبول المطعمة بالمينا .

٥٨٢ ـ الطرائد :

السفن الطرادة لحمل الخيول والفرسان ، وهي سريعة السير كالحصان المطارد . أو الحيوان المطرود لأنها تسارع لطرد الأعداء ، كما يقال طرّيدة .

٥٨٢ ـ الطربال :

القبة المرتفعة التي تبنى فوق قبور العظماء .

٥٨٣ ـ الطُرَحاء :

هم الفقراء أو الضعفاء من الشعب ، وكان للظاهر بيبرس عدة أوقاف بمصر منها : وقف الطُرَحاء لتغسيل فقراء المسلمين وتكفينهم ودفنهم ، وهو من أكثر الأوقاف نفعاً .

٥٨٤ ـ الطرخان :

هو المتقاعد أو المحال على المعاش .

٥٨٥ ـ الطرحة :

ألبسة كان يتميَّز بها قضاة القضاء الشافعية والحنفية ، فتستر العمامة وتنسدل على ظهر القاضي .

٥٨٦ ـ الطَرَف :

جانب الشيء ، والرجل الطَرَف هو الذي لا يثبت على صحبة أحد، أو لا

يثبت على يمينه أو على كلامه ، ولا يسمع كلام أحد ، وإذا استؤمن خان وإن حدث أو حلف كذب .

٥٨٧ ـ الطشت خاناه :

بيت الطشت ، والطشت صحن كبير لحمل الطعام أو الماء ، والطشتخاناه هو المكان المخصص لوضع الطشوت اللازمة لغسل الأيدي والقماش وغيرها ، فضلاً عن المقاعد والوسائد والسجاد الذي يلزم السلطان .

٥٨٨ ـ الطشت دار :

لقب لبعض رجال الطشت خاناه .

٥٨٩ ـ الططري :

صيغة النسبة إلى كلمة التتر ، أي التتري .

وكانت هذه الكلمة تطلق على ساعي البريد في الدولة العثمانية ، لأن التتر كانوا يؤدون عمل سُعاة البريد .

٥٩٠ ـ الطقم :

أنظر داقم ، وهم الجماعة المكلفة بخدمة آلة كالمدفع أو الدبابة .

ويقال طقم للجاكيت والبنطلون من قماش واحد .

٥٩١ ـ الطُلْب :

الفرقة من المماليك خاصة بأمير من الأمراء ، وجمعها أطلاب ، وعدد عسكره ٧٠ ـ ٢٠٠ فارس في ميدان القتال ثم صار يدل على الكتيبة .

٥٩٢ ـ الطُلْبة :

مجيء العسكر إلى كاشف الإقليم فيقولون له : اكتب على الناحية الفلانية كذا وكذا ، فيأمر الكاتب بكتابة ما يقولون ، ويكتب لهم سواء كان له صحة أم لا .

وقد ألف الشيخ محمد بن أبي السرور البكري رسالة سماها : تفريج الكربة لدفع الطُلْبة في وقفة محمد باشا والي مصر لمنع هذه البدعة في سنة ١٠١٧ هـ .

٥٩٣ ـ الطلمبة = الطولومبة :

مضخة الماء ، وهي أنبوب طويل له طرف في الماء وطرف مرتفع ، تأخذ الماء بطرف من طرفيها وتصبه من الطرف الآخر ، كما تشمل خراطيم ومضخات المياه لإطفاء الحريق ، ويلقب عامل إطفاء الحريق بالماء طلمبجي .

٥٩٤ ـ الطُغَراء :

ختم بتوقيع السلطان .

٥٩٥ ـ الطمغا :

كلمة تركية معربة (دمغا أو دمغة) وهي خاتم الأمير أو السلطان ، وفي الأصل شهادة براءة تصدر عن السلطان أو الحاكم بالعفو عن مجرم أو تأمين خائف .

٥٩٦ ـ الطواشية :

جمع طواشي ، وهم المماليك الخصيان المعينون لخدمة بيوت السلطان وحريمه .

٥٩٧ ـ طوالة = آخور = مراح الخيل :

طوالة : محرفة عن كلمة (طويلة) بالعربية ، استعملت في العصر المملوكي بمعنى إصطبل الخيل ، ويراد بها أيضاً ثلاثة صفوف من الخيل .

٥٩٨ ـ الطوب = الطُب :

المدفع أو قذيفة المدفع ، ويقال أيضاً عن اللَّبِن أو البلوك أو القرميد (الآجر) .

٥٩٩ ـ طوبال :

الرجل الأعرج .

٦٠٠ ـ الطوخ :

كلمة صينية ثم تركية ، وهي راية من نوع خاص من القماش تحمل على عمود يعلق به (ذيل ثور) أو ذيل حصان أو شعر ذيل الحصان فسمي شاليش ، وعلى رأس العمود كرة مذهبة قد يعلوها هلال ، ويصبغ شعر ذيل الحصان باللون

الأحمر أو الأسود أو الأبيض ، ويقال له البرجم بالفارسية أي الراية .

وللسلطان سبع رايات ، وللوزير الأعظم خمس ، وللوزير ثلاثة ولشيخ الإسلام ثنتان ولقاضي العسكر طوخ واحد بلا كرة ، وللطوبجية أطواخ خاصة بكل منهم .

٦٠١ ـ الطوخان :

جمع طوخ وتقابل الجاليش عند الأيوبيين والمماليك (انظر طوخ السابقة) .

٦٠٢ ـ الطوغان :

الصقر أو الأمير الصقر .

٦٠٣ ـ الطولومبة :

انظر طلمبة : خراطيم ومضخات لإطفاء الحريق .

باب الظاء

٦٠٤ ـ الظلمة :

انظر الضُلمة .

باب العين

٦٠٥ ـ العامل :

هو الذي ينظم الحسابات ويكتبها . أي الموظف في الدولة الإسلامية .

٦٠٦ ـ العتابي :

قماش خشن مخطط بحمرة وصفرة .

٦٠٧ ـ العترسة :

الشراسة في الخلق مع عظمة وكبرياء .

٦٠٨ ـ العتق :

قطع نقدية غير مصكوكة ، وهي قطع مكسرة من النحاس الأصفر أو الأحمر ، وكانت تستعمل مع الفلوس المسكوكة .

٦٠٩ ـ العرَّادة :

آلة حرب أصغر من المنجنيق ترمي بالحجارة المرمى البعيد .

٦١٠ ـ العَرَصَة :

كلمة عربية تعني كل بقعة واسعة بين الدور ليس فيها بناء ، وكان الأولون يجعلون حول المسجد عرصة ، حتى إذا ضاق المسجد تمت توسعته فيها .

٦١١ ـ العَرَض :

هو أن يؤلف الإنسان كتاباً أو أكثر من كتاب ، ثم يقرؤه أمام شيخ عن ظهر قلب غالباً فيكتب له على الكتاب المقروء بحسن قراءته وهذه الإجازة تسمى إجازة العرض .

٦١٢ ـ العَرْضي :

كلمة تركية بمعنى المعسكر .

٦١٣ ـ العَزب :

من لا زوج له ، وهم فرق من الجنود غير المتزوجين ثم اضمحلت وظهر فرق (اللوند) أي الحر المستقل .

٦١٤ ـ العصر :

نوع من أنواع التعذيب في العصر المملوكي ، وكثيراً ما كان يعذب به الوزراء وأصحاب الأموال الكثيرة لأجل أن يعترفوا بما يخفونه من الأموال ، وكيفية ذلك أن يوضع الشخص أو أطرافه بين خشبتين ويضغط عليه حتى تكاد تزهق روحه ، ثم يحل عنه ويطلب إليه أن يعترف بما عنده من أموال .

٦١٥ ـ عُضِبَ :

قطعت رجله .

٦١٦ ـ العقود :

اصطلاح معناه العقد على الوتر بأصابع اليد اليمنى عند الرمي بالقوس والنشاب .

٦١٧ ـ العقبية :

الأرض أو الطريق المنحدرة ، وحي من أحياء دمشق القديمة .

٦١٨ ـ العُكّام :

أو العُكّامة : جماعة أقوياء أشداء يقومون بخدمة الحاجّة طيلة الطريق لقاء أجرة معلومة ممن يستأجرهم من الحجاج .

٦١٩ ـ العلامة السلطانية :

هي ما يكتب السلطان بخطه على صورة اصطلاحية خاصة ، وكان لكل سلطان علامة سلطانية ، وإذا قُلّدت وفُعِلَ غيرها يقال : اختلاف العلامة السلطانية ، وهذه العلامة قد تسمى التوقيع أو الخاتم أو الطغراء فيعمل شبيهاً بها تزويراً لها .

٦٢٠ ـ العِلْج :

الرجل الضخم من كُفّار العجم ، وبعض العرب يطلق العلج على الكافر مطلقاً ، والجمع علوج ، وأعلاج ، وقيل الرجل الشهواني المستهتر ، وقيل الرجل البحار الكافر المستهتر .

٦٢١ ـ العَلَمدار :

لقب الذي يحمل العَلَم في مواكب السلطان ، أي ممسك العلم .

٦٢٢ ـ العُلُوفة :

لفظ عربي : وهي المواد الغذائية اللازمة للحيوان ، ثم صارت للإنسان والحيوان ، ثم صارت للراتب ، وفي الإدارة العثمانية ، رواتب العسكريين والمدنيين ، وكانت تحسب على أساس الأجر اليومي ، ثم صارت تحسب على كل ثلاثة أشهر هجرية .

٦٢٣ ـ العمامة :

ما يوضع على الرأس ولا سيما لعلماء الدين ، وفي سنة ٧٠٠ هـ ، أُصْدِرت الأوامر لليهود في مصر وسوريا بأن يلبسوا عمائم صفراء ، وللنصارى عمائم زرقاء ، والسامرية حمراء ، ثم صار المسلمون يلفون الشاش الأبيض على الطرابيش الحمر ، أو على القلنسوات البيض ويسمونها عمامة أو لَفّة .

٦٢٤ ـ العواصم :

جمع عاصم ، وهو الحصن على الحدود لحماية الجنود ، ثم صارت إسماً للمدن ثم صارت لمراكز الحكم في الدول .

باب الغين

٦٢٥ ـ الغاشية :

سرج من جلد مخروز بالذهب يخالها الناظر إليها أنها جميعاً مصوغة من الذهب ، تحمل بين يدي السلطان في المواكب الحافلة كالميدان بمصر والأعياد وتجاريد السلطان من فتح البلاد أو النصرة على العدو . وتحملها المهاترة على أيديهم تلفتها يميناً ويساراً في حين تفرش له شقق الحرير إلى حين نزوله بمكانه .

٦٢٦ ـ الغِراب :

سفينة حربية قديمة مدببة الحيزوم ذات أشرعة ومجاذيف .

٦٢٧ ـ الغِريان :

تثنية الغِرى : وهو المطلي بالغراء ، ولعل القبتين (المعروفتين والمشهورتين في العراق) كانتا مطليتين بمادة تشبه الغراء لما نسجت حولهما القائلة : إن هذا هو دم من قتله النعمان يوم بؤسه .

٦٢٨ ـ الغُز = أغز :

لفظ للمولدين بين العجم في المدن من نسائهم ، وقيل الجنس التركماني أو التركي ، وقيل تشمل التركي والتركماني والقفشق والجنس المولد .

وقيل هم كل من ولد من عامور بن يافث بن نوح ، وهم قبائل تركية غير متحضرة .

٦٢٩ ـ الغفارة :

المعطف والجمع غفائر .

وتقال أيضاً للضريبة التي يأخذها الأشرار الأقوياء من الباعة أو أصحاب الأراضي مقابل عدم التعدي على مبيعاتهم أو محاصيلهم .

٦٣٠ ـ الغفير = الخفير :
الشرطي في القرية أو في المخفر لحفظ الأمن ويرتدي المعطف الدال على وظيفته .

٦٣١ ـ الغلام :
الولد أو الخادم في العربية ، وفي عهد المماليك للذي يتصدى لخدمة الخيل ، ويجمع على غلمان وغِلْمَه بكسر الغين وسكون اللام ، وهو في أصل اللغة مخصوص بالصبي الصغير والمملوك ، ثم غلب على هذا النوع من أرباب الخدم ، وكأنهم سموه بذلك لصغره في النفوس وربما أطلق على بعض رجال الطست خاناه ونحوهم .

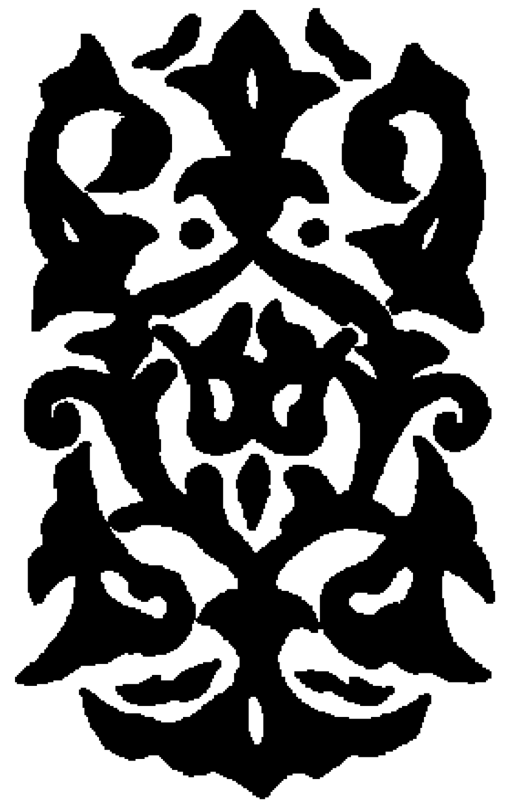
٦٣٢ ـ الغليون :
سفينة حربية ضخمة كان الأسبان يحملون فيها الذهب والفضة والبضائع النفيسة من مستعمراتهم ، وتستعمل الكلمة في الأسبانية والإيطالية والفرنسية وغيرها من اللغات .

ومن أنواع السفن الحربية الكبيرة القراقة (الكراكة) والكرافيلا ، وكان طولها سبعين ذراعاً وعرضها ثلاثين ذراعاً ، وكانوا يكتبون في مؤخرة كل غليون آيات قرآنية وأحاديث شريفة مناسبة ، يكتبها خطاط خاص .

٦٣٣ ـ الغيار :
لباس خاص بالمسيحيين عليه زنار ، استعمل في العصور الوسطى لتمييزهم عن غيرهم .

٦٣٤ ـ غيبة القارئين :
هي تسجيل أسماء الغياب في مجالس العلم ، وإذا قرىء الكتاب على شيخ وتغيب أحد المستمعين يُكتَب (وفَاتَهُ من باب كذا إلى باب كذا ، أو يكتب جانب اسمه مع فوت) .

للبحث تتمة



الوجه البلاغي والنحوي في الجملة القرآنية

مثل من النفي

د . رياض قاسم

يشتمل الوجه البلاغي في النص القرآني على ركنين اثنين ، هما : دقة اختيار المفرد ، وجمال أوجه التركيب ، وهما يتضامان معاً ليغدوا حاملاً أصح المعاني ، وهما يجتمعان معاً ليؤديا إبلاغية مؤثرة في العقل والقلب ، عبر أساليب هي من العربية الفصحى ، عينها ، ونبعها الثرّ .

والقيام بدرس هذه الأساليب ، أو أوجه التراكيب ، في الجملة الواحدة ، يهدف إلى أمرين اثنين ، هما :

ـ أن الوجه البياني ، أحد وجوه الإعجاز القرآني ، شريطة ربط الجزء بالكل ، وشريطة اعتبار الكم القرآني عملاً واحداً ، كاملاً ، متميزاً بخصائص منفردة لم تنفصل عنه في جزئية آية ، أو جزئية سورة ، وكأن الاشتمال المجتمع على كمال المعنى والتعبير أمر يتحقق في الحالين : الجزء والكل ، على حدّ سواء ، رافضين بذلك مبدأ النمو ، أو التنامي ، أو تمايز جزء من جزء ، فهو عملٌ إلهي خالد ، لا يقدر على تقليده كائن مهما أوتي من البيان ، فمداه الأرحب دون الوصول إليه امتناع أبدي .

ـ أن أوجه التركيب ـ في جانب النظم منها ـ أساس الدرس النحوي ، وليس العكس . فالنحوُ هو نحوُ القرآن ، نقتدي به ، ونقعّد وفق ما جاء به من نظام ، ونعتبر ما خالفه شاذاً . وهنا يكون قلب المعايير والمناهج المتبعة رأساً على عقب .

وما « النفي » الذي نسوقه مثالاً ، عبر شواهد من الآيات ، إلا محاولة منا ،

في هذا الصدد ، الرامي إلى بيان ما في الجملة القرآنية من نُظُم تركيبية ، لها وجهها النحوي ، ولها ذلك الإيصال البلاغي لمضمون العقيدة الإلهية .

وفي الآيات الكريمة الآتية استقصاء ـ شبه كامل ـ لأحوال النفي في الجملة القرآنية ، وما ترمي إليه من معان بلاغية لطيفة :

أولاً ـ النفي الصريح :

١ ـ النفي في الحال :

أ ـ تستغرق (لا) بأقسامها أحوال النفي في الحال ، للحدث ، ولغير الحدث .

أما الوجه الأول فأكثر ما يستعمل مع الفعل ، وبالتحديد المضارع ، ولهذا نرى النفي يشير في دلالته على مطلق الزمن ، نحو قوله تعالى : ﴿ **لا تدركه الأبصارُ وهو يدرك الأبصارَ وهو اللطيف الخبير** ﴾ (الأنعام : ١٠٣) . ففي المقابلة القائمة بين (لا تدركه) و (وهو يدرك) يتبدى زمن الإدراك وعدمه : فالمضارع ـ هنا ـ من حيث السَّعة والشمول يحيط بالأزمنة الثلاثة ؛ الماضي والحاضر والمستقبل . وفي قوله تعالى : ﴿ **إنه لا يفلح الظالمون** ﴾ (القصص : ٣٧) يبدو عدم الفلاح حالاً ومستقبلاً .

ونرى النفي في الحال ظاهراً ، والنفي المطلق في واقع المعنى ، في قوله تعالى : ﴿ **وتوكّل على الحيّ الذي لا يموت ، وسبِّح بحمده ، وكفى به بذنوب عباده خبيرا** ﴾ (الفرقان : ٥٨) .

وقد تنعقد الصلة بين قسيم ما قبل (لا النافية) وما بعدها ، لتسحب النفي إلى المستقبل ، عبر قرينة لفظية ، نحو : ﴿ **قال ستجدني إن شاء الله صابراً ولا أعصي لك أمراً** ﴾ (الكهف : ٧٠) ؛ فدلالة المستقبل في (ستجدني) ، هو ما منح قسيم ما بعد (لا) معنى المستقبلية ، فغدا المعنى المضاف (ولا أعصي لك أمراً) ؛ بمعنى أنَّ (لا) تضمنت معنى (لن) إرادة أن يظهر إلى أي مدى هو ماثل للطاعة كأنما هي ديدنه الآن ومستقبلاً . ونظير ذلك عديد في الآيات الكريمة .

وأما الوجه الثاني ؛ أي النفي بـ (لا) لغير الحدث ، فنراه على قلّة في

(لا) النافية الوحدة ، نحو : ﴿ يا أيها الذين آمنوا أنفقوا ممّا رزقناكم من قبل أن يأتي يوم لا بيعٌ فيه ولا خُلّةٌ ولا شفاعةٌ .. ﴾ (البقرة : ٢٥٤) ، فـ (لا خلة ولا شفاعة) تقرآن بالرفع والتنوين[١] .

ونرى النفي بـ (لا) التي تفيد التبرئة[٢] على كثرة ، نحو : ﴿ فلا رفثَ ولا فُسُوقَ ولا جدالَ في الحج ﴾ (البقرة : ١٩٧) ، ونحو : ﴿ يتنازعون فيها كأساً لا لغوٌ فيها ولا تأثيمٌ ﴾ (الطور : ٢٣) .

كما نرى ورود (لا) النافية ، العاملة عمل ليس ، على قلّة أيضاً ، قال تعالى في سورة الزخرف : ﴿ يا عبادِ لا خوفٌ عليكم اليومَ ولا أنتم تحزنون ﴾ (الآية ٦٨) .

وقد جاءت (لا) النافية في المعنى ، عاطفةً للتوكيد السابق ، يقول تعالى : ﴿ ... وما تسقط من ورقةٍ إلا يعلمها ولا حبّةٍ في ظلماتِ الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين ﴾ (الأنعام : ٥٩) ، فقد أخذ الاسم بعد (لا) حكم ما عطف عليه بالواو ، وليس بها ذاتها . وكذلك قوله تعالى : ﴿ ليس لهم من دونه وليٌ ولا شفيعٌ ﴾ (الأنعام : ٥١) ، ونحو : ﴿ ما جعل الله من بحيرةٍ ولا سائبةٍ ولا وَصيلةٍ ولا حَامٍ ... ﴾ (المائدة : ١٠٣) .

وقد تحذف (لا) النافية في الجملة القرآنية ، مع بقاء مدلولها لعلم المخاطب به ، نحو : ﴿ ... وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم ﴾ (لقمان : ١٠) ، والمعنى المراد ـ هنا ـ لئلا تميد . ونحو : ﴿ إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ﴾ (فاطر : ٤١) ، أي لئلا تزولا ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ ويمسك السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه ﴾ (الحج : ٦٥) أي لئلا تقع .

ويقابل ذلك ، ورود (لا) إرادة التأكيد لسابق ، وهو ما اعتبره النحاة زيادة في الإعراب ، فضلّوا في تصنيف هذا النوع من التوكيد ، وأبطلوا بذلك معناه البلاغي الرفيع . فـ (لا) تفيد في بعض الجمل القرآنية ، عدا التوكيد ، تقوية الأسلوب ، إذ تكون بمثابة السّناد له أحياناً ، نحو قوله تعالى : ﴿ لا تأخذه سِنَةٌ ولا نومٌ ﴾ (البقرة : ٢٥٦) ، فلو حذفت (لا) الثانية ، لاحتمل الكلام أن يكون : لا

تأخذه سنة ولا نوم في حال واحدة ، فإذا قال « ولا نوم » نفاهما على كل حال ، وهنا يبرز المعنى البلاغي لـ (لا) التي صنّفها النحاة ـ خطأً ـ لا الزائدة . ونجد نظير ذلك ، في آيات كثيرة ، كقوله تعالى : ﴿ **وما يستوي الأعمى والبصير ، ولا الظلماتُ ولا النور** ﴾ (فاطر : ١٩ ، ٢٠) فـ (لا) الثانية تفيد التوكيد ، ويفيد تكرارها ـ هنا ـ في بيان الفارق البعيد ، وشتان ما هما .

وفي هذا الصدد ، تبرز مسألة مجيء (لا) في أول سور القرآن مع القسم أحياناً . وقد ذهب القرّاء واللغويون في تفسيرها مذاهب ، ففي قوله تعالى : ﴿ **فلا أقسم بمواقع النجوم** ﴾ (الواقعة : ٧٥) ، وفي قوله تعالى : ﴿ **فلا أقسم برب المشارق والمغارب إنا لقادرون** ﴾ (المعارج : ٤٠) ـ اعتبرت عند البعض نافية كصنيع الزمخشري ، وعلى هذا ، فالمعنى أنه لا يقسم بالشيء إلا إعظاماً له ، فكأنه بإدخاله حرف النفي يقول : إن إعظامي له بإقسامي به كلا إعظام ، يعني أنه يستأهل فوق ذلك .

واعتبرت (لا) زائدة قبل القسم ، نحو قوله تعالى : ﴿ **فلا وربّك لا يؤمنون حتى يُحَكِّموكَ فيما شَجَرَ بينهم** ﴾ (النساء : ٦٤) ، فـ (لا) الأولى ـ هنا ـ تفيد التوكيد للقسم ، وهي من حيث اعرابها ، زائدة ، والتقدير : فوربك لا يؤمنون .

ويتبدّى الفارق بين (لا) قبل القسم المتبوعة بـ (لا) ثانية ، و (لا) قبل القسم صافية له في الصيغة والمعنى ، ففي الثانية أفادت النفي ، وفي الأولى أفادت التقوية وحسب .

لكن آيات وردت تجمع بين (لا) والقسم ، بلا ورود لـ (لا) الثانية ، وهي أصلية بلا نزاع ، يقول تعالى : ﴿ **فلا أقسم بالشفق ، والليل وما وسق** ﴾ (الانشقاق : ١٦ ، ١٧) ، ونحو : ﴿ **فلا أقسم بالخُنَّس ، الجوارِ الكُنَّس** ﴾ (التكوير : ١٥ ، ١٦) .

هذا التلوين في معنى (لا) ، مع مغايرته أحكام النحاة وتصنيفاتهم يجعلنا أمام نص له أحكامه الخاصة ، الرائدة ، الواجب اعتبارها نموذجاً يقاس عليه ، أو على الأقل الاعتماد على النحو القرآني الذي يحمل الجانب البلاغي في كل قسماته ، ويجعله مواكباً أوجه التراكيب فيه .

ومن هـذا القبيل المعنى البـلاغي المراد من تكـرار (لا) النـافيـة ، حيث لا يكمل المعنى في السياق إلا بها ، ويكون تكرارها ـ غالباً ـ أمراً واجباً لأنه معنى من العموم ، وهو ما نراه في الآيـات القرآنيـة مرتبـطاً بالفعـل الماضي ، نحـو : ﴿ فلا صـدّق ولا صلّى ، ولكن كذّب وتـولّى ﴾ (القيامـة : ٣١ ، ٣٢) ، أو إذا كان مـا بعدها جملة إسمية صدرهـا معرفـة أو نكرة ، ولم تعمـل فيها ، نحـو قولـه تعالى : ﴿ لا فيها غَوْلٌ ولا هم عنها يُنْزَفُون﴾ (الصافات : ٤٧) ، ونحـو : ﴿ لا الشمسُ ينبغي لها أن تدرك القمر ، ولا الليلُ سـابقُ النهار ﴾ (يس : ٤٠) ، أو إذا دخلت على مفرد يعرب خبراً أو صفة أو حـالاً ، نحو ﴿ . . . إنهـا بقرة لا فـارضٌ ولا بكرٌ عَوَانٌ بين ذلك ﴾ (البقرة : ٦٨) .

وقد يكون هـذا التكرار بغـرض الإيقاع المحبب ، والتقسيم الـلافت ، الذي يستـدعي منّا التـأمل ، نحـو قولـه تعالى : ﴿ إذ قـال لأبيه : يـا أبتِ لم تعبد مـا لا يَسْمَعُ ، ولا يُبْصِرُ ، ولا يغني عنـك شيئاً ﴾ (مـريم : ٤٢) ؛ فالتكـرار هنا زاد من تقوية المعنى المنفي ، وأكّده وأثبته .

ب ـ والنفي في الحال ، له مـواضع في جمـل قرآنيـة عديـدة ، عبر (ليس) التي تجرّدت عن الدلالـة على الزمن ليبقى معنـاها مفيـداً نفي الكون ، أو أنهـا في الأصل لنفي الماضي ثم قطعت عن المضي لنفي الحال لكثرة الاحتياج إلى نفيـه ، من غير أن يعني ذلك إلغاء دلالتها الماضوية إذا كان النفي في الحال ثابتاً لازماً كأنه وقع في الماضي .

وفي الآيـات الآتية إظهـار ما في هـذه المسألـة من ملحظ بلاغي ، يـدق عبر النفي في الحال . يقول الله تعالى : ﴿ ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم بـه علمٌ ، فلِمَ تُحـاجُّون فيمـا ليس لكم به علم والله يعلم وأنتم لا تعلمـون ﴾ (آل عمـران : ٦٦) ؛ فـالمراد هنـا : فلم تحاجـون فيما ليس لكـم بـه علم الآن . ومثـل ذلـك : ﴿ ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً ﴾ (النساء : ٩٣) ، لأن الرد إنما يحصل لحظة إلقاء السلام .

وقد يجوز معنى النفي في (ليس) حـدود الحال لينسحب على الاستقبـال ، متضمناً في ذلك الحال ، دون الماضي ، نحـو قولـه تعالى : ﴿ وأن ليس لـلإنسان

إلا ما سعى ، وأنّ سعيه سوف يُرَى ﴾ (النجم : ٣٩ ، ٤٠) ، ونحو قوله : ﴿ ليس عليكم جُنَاحُ أن تدخلوا بيوتاً غيرَ مسكونةٍ فيها مَتَاعُ لكم ، والله يعلم ما تُبْدونَ وما تكتمون ﴾ (النور : ٢٩) .

وقد تشتمل (ليس) على الحال والماضي والمستقبل ، وذلك في قلة من الآيات ، نحو قوله تعالى : ﴿ فاطرُ السمواتِ والأرض ، جعل لكم من أنفسكم أزواجاً ومن الأنعام أزواجاً يَذْرَؤُكم فيه ليس كمثله شيءُ وهو السميع البصير ﴾ (الشورى : ١١) ، فوحدانيته ، أو هو الأحد ، في كل زمان ، هو ما تجلى في استعمال (ليس كمثله شيء) .

ت ـ والنفي بوساطة (ما) شبيه بسابقه ، و (لا) أيضاً ، ففي قوله تعالى : ﴿ وما لك من الله من وليٍ ولا وَاقٍ ﴾ (الرعد : ٣٩) ما يؤيد الدلالة على نفي الحال ، وهو ما يكون في (لا) ، لذا حدث العطف في الآية السابقة .

وفي هذا الصدد ، نسوق ملاحظة جزئية تتمثّل في أن اسم (ما) النكرة يُسبق في القرآن الكريم بـ (من) ، نحو قوله تعالى : ﴿ ... ما لهم به من علمٍ إلا اتباعَ الظنّ وما قتلوه يقينا ﴾ (النساء : ١٥٧) ، وقوله : ﴿ فما منكم من أحد عنه حاجزين ﴾ (الحاقة : ٤٧) ؛ ففي هذه السابقة معادلة لعبارة (لا أحد) و (لا علم لهم) في المعنى ، عدا التلوين في الصوغ .

لكن (ما) تجوز ، كسابقتها ، الحال ، لتنفي المستقبل ، نحو قوله تعالى : ﴿ قالت يا أيها الملأ أفتوني في أمري ما كنت قاطعةً أمراً حتى تشهدون ﴾ (النمل : ٣٢) .

وقد تستغرق الأزمنة الثلاثة معاً ، نحو قوله : ﴿ قالوا يا هود ما جئتنا ببيِّنةٍ ، وما نحن بتاركي آلهتِنا عن قولك ، وما نحن لك بمؤمنين ﴾ (هود : ٥٣) .

ث ـ ومما جاء في القرآن الكريم ، في سياق النفي الصريح ، الحاصل ـ غالباً ـ في الحال ، ما كانت أداته في ذلك (إنْ) ، المشابهة لـ (ما) . وهي في بعض الجمل القرآنية مسوقة لِغرض توكيد النفي ، كزيادة تفيد السناد المقوي للمعنى ، نحو قوله تعالى : ﴿ وإنْ تُطِعْ أكثرَ من في الأرض يُضِلّوكَ عن سبيل

الله ، إنْ يتَّبِعون إلا الظـنَّ ، وإنْ هم إلا يخْرُصون ﴾ (الأنعام : ١١٦) ، وكـذلك قـوله : ﴿ مـا لكم من إلَهٍ غيـرُه ، إنْ أنتم إلا مُفْتَرون ﴾ (هـود : ٥٠) ، ونحـو : ﴿ إن أنت إلا نذيرٌ ، إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونـذيراً ، وإن من أمّـةٍ إلا خلا فيها نذير ﴾ (فاطر : ٢٣ ، ٢٤) .

ج ـ واستكمالاً لدائرة النفي الصريح نورد آية واحدة ، جاء النفي فيها بوساطة (لات) ، وهي لم تتكرر في القـرآن ؛ قـال تعـالى : ﴿ كم أهلكنـا من قبلهم من قَـرْنٍ ، فنادَوْا ولاتَ حين منـاص ﴾ (ص : ٣) . وأمـا المـراد فهـو : ليس الحين حين فرار .

هذا النفي ، المتمثل بـ (لا) و (ليس) و (مـا) و (إنْ) و (لات) ، غلب عليـه في الحمل القـرآنية النفي في الحـال ، وإن صاحبـه أحيانـاً تـوسعـة يقتضيهـا المعنى باتجاه الماضي أو المستقبل ، أو باتجاه ضم الأزمنة جميعاً في سياق جملي واحد .

٢ ـ النفي في الماضي :

في آيـاتٍ من القـرآن ، يكـون النفي في المـاضي بـ (لم) حينـاً كثيـراً ، وبـ (لمّا) حيناً قليـلاً ، وإذا عرضنـا للأداة الأولى ، رأينـا النفي المنقطع في قـوله تعالى : ﴿ لم يكن شيئاً مذكوراً ﴾ (الـدهر : ١) ، ورأينـا النفي المتصل بـالحال في قوله : ﴿ ولم أكن بدعائك ربِّ شقياً ﴾ (مريم : ٤) ، ونراه نفيـاً مستمراً أبـداً في قوله تعالى : ﴿ لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كُفُواً أحد ﴾ (الإخلاص : ٣ ، ٤) .

وفي الأداة الثانية يبقى النفي في الماضي متصلاً بـالحال دون سـواه ، نحو : ﴿ بل لمّا يذوقوا عـذاب ﴾ (ص : ٨) وكأن المـراد : إلى وقت التكلّم لم يذوقـوا العذاب وسيذوقونه . ونحـو : ﴿ ولمّا يـدخل الإيمـان في قلوبكم ﴾ (الحجرات : ١٤) .

والنفي بـ (لم) الـذي جاء في القـرآن تسعـاً ومـائتي مـرة عـاملة الجـزم في المضارع ، إلا من قرأ مثلاً (ألم نشرح) بـالنصب ـ أقول : هـذا النفي هو آكـد ، وأقوى نفياً من (ما) ، فهو نفي شمولي ، قاطع ، لذا نميل إلى القول : إن الآيات

التي تضمنت (لم) ذهبت في المعنى العقائدي صوب تحديد الوحدانية ، ونفي الشريك ، أو المثيل ، دون سواها من الآيات : ففي قوله تعالى : - ﴿ ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجةً ﴾ (التوبة : ١٧) .

- ﴿ الذي له ملك السموات والأرض ولم يتخذ ولداً ﴾ (الفرقان : ٢) .

- ﴿ لم يتخذ ولداً ولم يكن له شريك في الملك ﴾ (الإسراء : ١١١) .

في ذلك كله نفي قاطع ، مطلق ، يستغرق الأزمنة جميعاً . وقد تم ذلك عبر (لم) وحدَها ، أما النفي الشبيه - معنىً - بوساطة (ما) فقد ارتبط بـ (من) ، وهما معاً شكّلا ما يعادل (لم) بمفردها ، يقول الله تعالى : ﴿ ما اتخذ الله من ولدٍ ، وما كان معه من إله ﴾ (المؤمنون : ٩٢) .

ويرتبط بما سبق ما جاء من آياتٍ بلغت العشرين ، منفية بلام الجحد ، إرادة توكيد نفي الخبر الداخلة عليه ، المنصوب فيه المضارع بأن مضمرة ، نحو قوله تعالى : ﴿ ما كان اللّهُ لِيَذَرَ المؤمنين على ما أنتم عليه حتى يميز الخبيثَ من الطيّب ، وما كان الله لِيُطْلِعَكم على الغيب . . . ﴾ (آل عمران : ١٧٩) ، وقوله : ﴿ وما كان الله ليضيعَ إيمانكم . . . ﴾ (البقرة : ١٤٣) ، ونحو : ﴿ لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلاً ﴾ (النساء : ١٣٦) .

٣ - النفي في المستقبل :

منح القرآن الكريم بآيات فاقت المئة بقليل معنى النفي للأداة (لن) ، حاصراً ذلك في أصالة النفي في الحاضر ، والنفي في المستقبل ، وما بينهما زمناً ممتداً متواصلاً في آيات معدودات .

ومما جاء في هذا السياق الصريح في النفي ، قوله تعالى على لسان مريم : ﴿ فلن أكلّم اليوم إنسيّا ﴾ (مريم : ٢٦) ، وقوله تعالى : ﴿ ولن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم أنكم في العذاب مشتركون ﴾ (الزخرف : ٣٩) ، وقوله : ﴿ ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه ، وهو في الآخرة من الخاسرين ﴾ (آل عمران : ٨٥) ؛ ففيها جميعاً يتبدى النفي في الحاضر المتجه تواصلاً وامتداداً إلى المستقبل الآتي .

وينصرف المعنى إلى النفي في المستقبل البعيد ، أو المؤبد ، إذ يقول

تعالى : ﴿ سُنَّةَ الله التي قد خلت من قبل ، ولن تجد لسنّة الله تبديلاً ﴾ (الفتح : ٢٣) ، ونحو : ﴿ فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتّقوا النار التي وقودها الناس والحجارة ﴾ (البقرة : ٢٤) .

وما توحي به الجمل القرآنية المنفية بـ (لن) من توكيد ، لا نجده في (لا) النافية ، لملمح نحوي يفيد في تحديد الفارق المعنوي ، أو الوظيفي بين (لن) و (لا) . وقد لحظ ذلك النحاة الأقدمون ، الذين استقوا معارفهم من القرآن ؛ يقول صاحب الطراز : « (لن) آكد من (لا) في نفي المستقبل مطلقاً »[٣] ، وهو عين ما جاء به النسفي إذ قال : « و (لا) و (لن) أختان في نفي المستقبل ، إلا أن في (لن) تأكيداً »[٤] .

ويشير إلى ذلك شارحُ المفصل » ، مع زيادة تعليلية ، فيقول : « (لن) موضوعة لنفي المستقبل ، وهي أبلغ في نفيه من (لا) ، لأن (لا) تنفي بفعل إذا أريد به المستقبل ، و (لن) تنفي فعلاً مستقبلاً قد دخل عليه السين وسوف ، وتقع جواباً لقول القائل : سيقوم زيد سوف يقوم زيد. والسين وسوف تفيدان التنفيس في الزمان ، فلذلك يقع نفيه على التأبيد وطول المدة ، نحو قوله تعالى ﴿ ولن يتمنوه أبداً بما قدمت أيديهم ﴾ (البقرة : ٩٥) ، فذكر الأبد بعد (لن) تأكيداً لما تعطيه (لن) من النفي الأبدي »[٥] .

وبمقارنة واضحة بين آيتين اثنتين منفيتين بـ (لا) و (لن) ، في معنى واحد ؛ جاءت الأولى ، كما سبق ، في سورة البقرة : ﴿ ولن يتمنوه أبداً بما قدمت أيديهم » ، وجاءت الثانية في سورة الجمعة : ٧ ، يقول تعالى : ﴿ ولا يتمنونه أبداً بما قدمت أيديهم والله عليم بالظالمين ﴾ ؛ فالشبيه في النفي واحد ، أما تلوين استخدام الأداة ففيه فارق ، ذلك لأن اليهود في الأولى قالوا إن الدار الآخرة لهم وحدهم دون الناس ، بينما في الثانية قالوا إنهم أولياء الله من دون الناس ، ومرتبة الولاية ، وإن كانت شريفة ، إلا أنها إنما تراد ليتوسل بها إلى الجنة ، فلما كانت الدعوى الأولى أعظم ، بيّن تعالى فَساد قولهم بـ (لن) ، لأنها أقوى الألفاظ النافية ، ولما كانت الدعوى الثانية ليست في غاية العظمة ، اكتفى تعالى بإبطالها بـ (لا) ، لأنها ليست في نهاية القوة في إفادة معنى النفي .

ثانياً ـ النفي الضمني

تمثّل أجزاء النفي الضمني ، الواردة في القرآن الكريم القسيم الثاني لمسألة النفي . وهي في هذا القسيم تتهيّل في منبع بلاغي ، ثرّ الوجوه ، غني الأساليب ، لما فيه من مناحي الإيجاز ، وضروب التقابل ، وألوان الإضراب والاستدراك والردع والاستبعاد والاستثناء والتنزيه والاستعاذة . . .

١ ـ ففي لون الإضراب بوساطة (بل) ، يقول تعالى : ﴿ **وما كنتَ تتلو من قبله من كتاب ، ولا تَخُطُّه بيمينك ، إذن لارتاب المبطلون ، بل هو آيات بيّنات . . .** ﴾ (العنكبوت : ٤٨ و ٤٩) . وهو إضراب حمل في طياته معنى الإبطال ، الأمر الذي نلقاه في الجملة التي تتلو (بل) ، وقد يكون معنى الإضراب الانتقال من حال إلى حال ، أو غرض إلى آخر ، كقوله تعالى : ﴿ **قد أفلح من تزكّى ، وذكر اسم ربه فصلّى، بل تؤثرون الحياة الدنيا ، والآخرة خير وأبقى** ﴾ (الأعلى ١٤ ـ ١٧) .

وقد يتلو (بل) مفرد ، في جملة نهي أو نفي ، إذ ذاك يثبت الضد لما بعد (بل) ، وتكون في هذه الحالة تفيد معنى العطف ، نحو قوله تعالى : ﴿ **قل لا تَمُنّوا عليّ إسلامكم بل الله يَمُنُّ عليكم أنْ هداكم للإيمان إن كنتم صادقين** ﴾ (الحجرات : ١٧) .

فالقرآن في استخدامه (بل) في حقل النفي الضمني ، إنما يتجه إلى عرض وجهي المسألة في تغاير وتقابل سلبي ، عبر ترك القسيم الأول من كلام الجملة ، وأخذ غيره، مصححاً، مصوباً في الثاني ، بعد (بل) مفهوم القسيم الأول . وهنا يبدو الفارق في استخدام القرآن لـ (بل) واستخدام النصوص غير القرآنية لهذا الحرف ، فهي في تلك النصوص ، ووفق ما كرّسها النحاة إنما تفيد تدارك كلام شابه الخطأ .

٢ ـ وفي لون الاستدراك بوساطة (لكن) ، يقول تعالى : ﴿ **ما كان محمدٌ أبا أحدٍ من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين** ﴾ (الأحزاب : ٤٠) ، وقال : ﴿ **وليس عليكم جُناحٌ فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم** ﴾ (الأحزاب :

٥) ، وقال تعالى : ﴿ ولو شاء الله لجعلهم أمةً واحدةً ولكن يدخل من يشاء في رحمته ﴾ (الشورى : ٨) . ففي ما تقدم استخدام لـ (لكن) ، في شكلين اثنين ؛ الأول : جاء المفرد تالياً للحرف ، مما جعلها تتخصص للاستدراك بعد نفي ، وهي من ثم ، عاطفة . والثاني : جاءت الجملة تالية للحرف ، مما صرفها إلى الابتداء بعد النفي أو الإيجاب .

٣ ـ وفي لون من ألوان الردع بوساطه (كلا) يذهب النفي الضمني إلى ما يجوز النفي بـ (لا) ، وكأن زيادة المبنى انعكست على المعنى . يقول تعالى : ﴿ إذا تتلى عليه آياتُنا قال : أساطيرُ الأولين ، كلا بل رانَ على قلوبهم ما كانوا يكسبون ، كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ﴾ (المطففون : ١٣ ـ ١٥) ، فالنفي يتجه إلى ما قبل الحرف ، عبر بيان سبب الرفض الحاصل بعدها ، والمسبوق بـ (بل) ؛ فالمعنى ـ هنا ـ (كلا) ليست الآيات أساطير ، ثم تقف وقفة تريث لتكمل (بل ران . .) ، وهو مكمن النفي ، أو السبب الذي من أجله زعم من يزعم أنها أساطير .

٤ ـ وفي لونٍ أو لونين من الاستبعاد بوساطة (ليت) أو (لو) أو (هيهات) ، يقول تعالى : ﴿ ولو نشاء لطمسنا على أعينهم فاستبقوا الصراط ، فأنّى يبصرون ؟ ولو نشاء لمسخناهم ﴾ (يس : ٦٦ و٦٧) ، ونحو قوله : ﴿ ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم ولو أسمعهم لتولَّوا وهم معرضون ﴾ (الأنفال : ٢٣) . فـ (لو) ني سياق النفي الضمني غلب عليها في الاستعمال القرآني الامتناع والتمني . ودليل ذلك نلقاه ـ مثلاً ـ في الآيتين السابقتين ؛ فالأولى : امتنع الجواب لفقد السبب ، وهو متّجهٌ في الامتناع ليس مطلقاً . والثانية تذهب في التقدير : أن هؤلاء لو أسمعهم الله تعالى لتولوا وأعرضوا فكيف وهو سبحانه لم يسمعهم .

وفي ربط بين التمني والاستحالة يبرز دور (ليت) المقترنة ، في القرآن ، بـ (يا) ـ عدا موضع واحد ـ وهو فارق ماز الاستعمال القرآني ، وجعله أبلغ أثراً في النفس من استعمال (ألا) المفيدة معنى التنبيه ، والتي قد تسبق (ليت) في بعض النصوص غير القرآنية . يقول تعالى : ﴿ فأجاءها المخاض إلى جذع النخلة قالت يا ليتني متّ قبل هذا وكنتُ نسياً منسياً ﴾ (مريم : ٢٢) ، فـ (يا) السابقة

لـ (ليت) شحنت المعنى بالتفجّع واللوعة ، وكأنّ مريم لا تقوى على دعوة قومها وإن همّت ، فهي من الخزي والعار تتمنى الهلاك على أن تحيا . ونحو قوله : ﴿ **قيل ادخل الجنّة قال يا ليت قومي يعلمون ، بما غفر لي ربي ، وجعلني من المكرمين** ﴾ (يس : ٢٦ و ٢٧) ؛ فالنفي في سياقه الضمني يتبدّى في نفيه أن قومه يعلمون ما هو فيه من نعيم إذ هم في شقاء كبير .

وفي الآيتين السابقتين تمثّل دخول (يا ليت) على جملة مثبتة ، وبالمقابل نمثّل على دخولها على منفي ، كقوله تعالى : ﴿ **وأما من أوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم أوت كتابيه ، ولم أدر ما حسابيه ، يا ليتها كانت القاضية** ﴾ (الحاقة : ٢٥ - ٢٧) .

وفي سياقه النفي التام بوساطة (هيهات) يقول تعالى : ﴿ **هيهات هيهات لما توعدون** ﴾ (المؤمنون : ٣٦) .

٥ - وفي النفي الضمني عبر الاستثناء ، بوساطة (إلا) ، يقول تعالى : ﴿ **فإنهم عدوٌ لي إلا ربَّ العالمين** ﴾ (الشعراء : ٧٧) ، وقوله : ﴿ **وحيث ما كنتم فولّوا وجوهكم شطره لئلا يكونَ للناس عليكم حجة إلا الذين ظلموا منهم فلا تخشوهم واخشَوْني . . .** ﴾ (البقرة : ١٥٠) .

وعلى أيٍّ من الوجوه اتفق النحاة أو اختلفوا في شأن الاستثناء العامل أو غير العامل في هذا الحقل ، فإننا نقول بسلامة النفي ، وسواء القصد منه .

٦ - وفي مجال النفي الضمني ، تطالعنا بعض الآيات بذلك عبر (بَرِيء) التي تفيد معنى التنزه والتباعد كغاية من أسلوب النفي ، نحو قوله تعالى : ﴿ **إني بريء منكم إني أرى ما لا ترون** ﴾ (الأنفال : ٤٩) ، وقوله سبحانه وتعالى : ﴿ **قل إنما هو إلّه واحد وإنني بريء مما تشركون** ﴾ (الأنعام : ١٩) .

والشيء ذاته ، نلقاه في أسلوب النفي الضمني عبر (تبارك الله) مما يفيد تبعيد الخالق عن أوصاف الخَلْق ، نحو قوله تعالى : ﴿ **تبارك الذي نزَّل الفُرقان على عبده** ﴾ (الفرقان : ١) ؛ فمعنى الإثبات حاصل من جهة ، ومعنى النفي

حاصل من جهة مقابلة ضمناً ، فغير الله ، أي المخلوقات ، لا يبلغون مرتبته وشأنه .

وفي هذا الصدد يبدو جلياً استعمال (سبحانه الله ، حاش لله ، معاذ الله) ؛ كقوله تعالى : ﴿ وقالوا اتخذ الله ولداً سبحانه ﴾ (البقرة : ١١٧) ، فقوله : (سبحانه) دحض لكل شبهة . ونحو : ﴿ فلما رأَيْنَه أَكْبَرْنَه وقَطّعْنَ أيديَهُنّ وقُلْنَ : حاشَ لله ، ما هذا بشراً إنْ هذا إلا مَلَكٌ كريم ﴾ (يوسف : ٣١) ، و (حاش لله) هنا تعبير يحمل الفارق بين معرفتهن ومعرفة الله ، واعتراف بنفي الإحاطة بقدرة يوسف كما يحيط بها الله تعالى . ونحو قوله جلّ وعلا : ﴿ وإذ قال موسى لقومه إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرةً ، قالوا : أتتّخِذُنا هُزُواً ؟ قال : أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين ﴾ (البقرة : ٦٧) ، ونحو : ﴿ معاذ الله إنه ربي أحسن مثواي ﴾ (يوسف : ٢٣) .

نخلص ، بعد بيان الأمثلة ، إلى اعتبار النفي في الجملة القرآنية شكلاً تعبيرياً ، يحمل في طياته نظام التغاير والتقابل ، إرادة إثبات ما يؤكد العقيدة ، ويفيد التنزيه ، ويحمل البراءة من كل ما شَابَهُ نقص أو دنس أو شرك . . . ، وهو نفي يدخل حيناً في حقل التوكيد ، وحيناً في حقل الاستفهام والتعجب ، وحيناً في نقض السلب ، أو ردّ الشبهة وما سواها . . .

وهو نفي ذو نظام تركيبي حيناً ، يتمثل في أركان الجملة بسيطها ومركّبها ، وهو حيناً ذو دلالة قاموسية ، لا شأن للنظام التركيبي بها ، وهو في إيقاعه المنسّق لهذه الأشكال جميعاً يبقى جزءاً في الكلّ العام ، الذي هو القرآن الكريم بمجمل نصوصه . بمعنى أن دراسة الجزء ليست هدفاً بذاته ، وإنما هي تدليل على جمال الجزء في النسق العام ، الذي تساوقت بالجمال أجزاؤه، مما يجعل دراسة النفي ، أو الاستفهام ، أو التوكيد ، أو غيرها من المسائل ، وسيلة نسعى من خلالها إلى بيان ما في الكل من أساليب بلاغية ونحوية رفيعة ، تتبدّى في كل جزئية من الجزئيات التي هي في الوقت نفسه تتسم بخصائص المجموع ، مجتمعة في جزئية ؛ شأنها في ذلك شأن الطائر الذي يأخذ قطرةً بمنقاره من النهر ، فيكون فيها ما في مجموع النهر من خصائص الماء .

* * *

الهوامش

(١) إملاء ما مَنّ به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن ، للعكبري . ج ١ / ص ١٠٦ . (طبعة دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط ١ / ١٩٧٩) .

(٢) أو (لا) النافية للجنس .

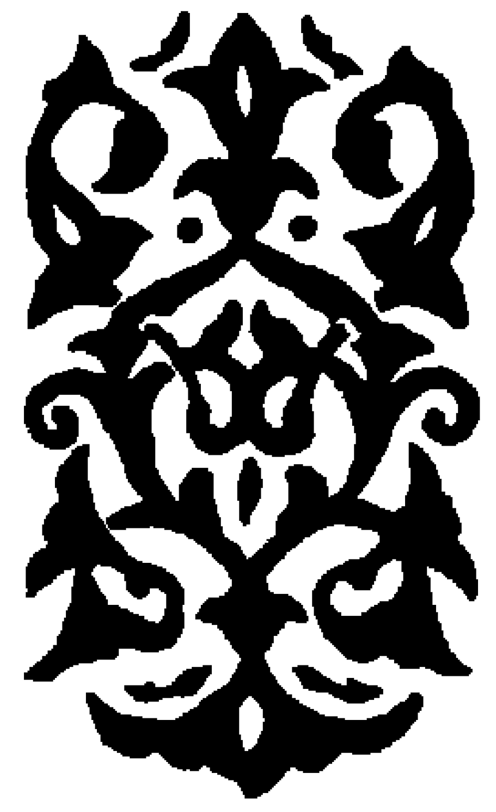
(٣) الطراز ، ليحيى بن حمزة العلوي . ج ٢/ ص ٢٠٨ . (طبعة المقتطف ـ القاهرة ١٩١٤) .

(٤) تفسير النسفي ١ /٢٦ .

(٥) شرح المفصل ، لابن يعيش . ج ٨ / ص ١١١ ـ ١١٢ .

(*) اعتمدنا في ترقيم الآيات الكريمة تفسير الجلالين ، طبعة المكتبة الهاشمية بدمشق / سنة ١٣٧٣ هـ .

* * *



* الانتظار على نافذة الفجر *

مدين الموسوي

عودي مع الفجر طيفاً هانئاً عبقا ... واطفئي الجمر في صدري وما حرقا
وايقظي من رفاتي بعض ما تركت ... روحي وما عاد من اوصالها مزقا
وقَلّبي في رمادي جمرة صمتت ... دهراً ومنها لسان النار ما نطقا
تسع وعشرون عاماً لا تزال على ... كفي أقلبها فوق اللظى طبقا
أدور حيث يدور القلب أتبعه ... وما توهمت يوماً أنه صدقا
الكل عكر دوني لون سحنته ... وبات يكظم في اضلاعه حنقا
ماذا تحشد في وجهي فانكرني ... حتى القريبون كالوا غيظهم غدقا
الست ذاك الذي أهدى لأمته ... خلاصة الروح والأنفاس والرمقا
الست ذاك الذي ألقى بمهجته ... في نارها وتشهى دونها الحرقا
الست من موكب سارت طلائعه ... فوق الجمار ولاقى الموت واعتنقا
فَلِم اراها تحاشتني قوادمها ... بعد الخوافي ولم تأنس بي الرفقا
وَلِم اراها تداريني على وجل ... عيونها يتغاضى طرفها قلقا
لا الأهل أهلي ولا الأرض التي خطفت ... رؤاي صانت علي الليل والأرقا
أنا الغريب سقتني صاب وحشتها ... دنيا ترفق غيري شهدها وسقى

* * *

اني رسمت على وجهي رؤى زمن ... فظ ورحت أجوب الأرض مختنقا
حملت ثقل قيود ليس تحملها ... شم الجبال ، تخرّ الكف والعنقا
وبي من النزف ما اعيا مكابرتي ... على الجراح ، وشل الروح واسترقا

فـراعني حيثمـا اصبـو يـلاحـقني قيـد تمـادى عـلى رقي ومـا عـتقـا
ارى على كـل شبـر مـن مـرابعـهـا جـرحـاً ينـز ودمعـاً يمـلأ الحـدقـا
فـالحكم سوط يـد الحكـام مـوطنـه كـأنمـا السـوط في واحـاتهـا التصقـا
على العقـول قيـود لـيس تقـر بـهـا حـريـة الـرأي عنهـا تفصم الحلقـا
تـراع من هـدب الأنـظار لـو لمحت لعـريهـا وتخـاف الحرف والـورقـا
عـاثت فـراعنـة في الأرض مـا وقفت لبغيهـم أم مـوسى تـحمـل الـعلقـا
ولا تـحلى لـبحـر الـروم مـوكبـهـم لـكي تـغـور بـه افـواجهـم غـرقـا
لـكن بـحـار دم هـاجت لـتلقـفـهـم وتبـطل السحـر لـمـاّ صـاغ واختلقـا
السيف اصدق ان صـاحت حنـاجـره والجـرح أكـرم إن افضى وإن نـطقـا

* * *

لي في العـراق صبابـات تشـد الى صبحي القـريب طيـوفـا صـوبهـا ودقـا
اودعتهـا سـجن اجـدادي يـورثـهـا قيـداً لكـل سنين المجـد قـد خلقـا
ودفنهـا بـالـدم المـطلول اصبـغ من شمـوخهـا وجـه من لم يـرتـد الملقـا
على الفـراتين قـد خـلفت نـاعيـة تبكي لـظى امسهـا ملقى ومفـتـرقـا
وفي الـطوامـيـر قـد ودعتهـا رممـا تعـانـد القيـد والجـلاد والـرهـقـا
كـأنـهـا قلل حـطت عـلى شـمـم يـطارح النـجـم زحّـامـاً لـه الأفقـا
لا السـوط هـزّ نـواصيهـا ولا زحفت منهـا الكعـوب ولم تعبـأ بمن زعقـا
سمت على شفـرات الضيم مـا لمست مـنهـا إبـاء ولا مـالـت لهـا فـرقـا
ان الصـدور التي تـزهـو مكـابـرة وكـل قـلب لـهـا مـن عـزة خـفـقـا
لن تسلم القـود كفـا وهي صـاغـرة ولـن تـذل وان حـزت لـهـا عـنـقـا

* * *

مـاذا بـمكـة مـن الـوى سـرادقهـا فـراعهـا ولحبـات الـندى سـرقـا
ومن سـطى لتشـوب البيت وطـأتـه ومن لهمس دعـاء الفجـر قـد خنقـا
هـل عاد فيهـا أبـو جهـل تحيط بـه زعـانف وهـو يـزهـو بينهـا نـزقـا
ام صـال فيهـا أبـو سفيـان تحكمـه حميـة جمعت من حولهـا الـطلقـا
دنى الحجيـج لـركن البيت يـدفعـه شـوق إلى الله قـد اسـرى بهم فـرقـا
فـاستقبلتـه أكـف البـغي تـطعـمـه نـاراً وتـسقيـه من اكـوابـهـا رفقـا

أرى على بـاب بيت الله مـا بـرحت بـقيـة مـن دم فـي جـنبـه عـلقـا
وفـوقهـا تمتمـات الـوحي تلبسهـا حـلالـة الله تـكسـو وجـههـا ألـقـا
لـكـنـني لا أرى مـنـشـورة جـثـثـا تكـدست حول صـوت الوحي فـانخنقا
ومـا أرى حـرمـات الله تـسحـقـهـا اقـدام من لفـظتـه الأرض فـانسحقـا
ولا تجلت إلـى عـيـنـي رؤى حـرم تـنـاوشتـهـا نيـوب تـقـطر الحـنقـا
اني أرى جحفـلاً اسـرت بمـوكبـه مـلائـك نحـو وجـه الله فـانـطلقـا
أرى عـلى صـفـحـات الأفـق زغـردة ضجت لتغمـر ظهـر الغيـب والأفقـا
يسـوقها صـوت جبرائيـل محتفيـاً بـهـا فليـلقـاه ميكـائيـل مؤتـلقـا

* * *

وهـذه الأرض مـا زالت جحـافلهـا تشق بـالنـور في ليـل السرى طـرقـا
يـقيـلهـا وجـه روح الله مـن عـثـر ومن صليـل المنـايـا ينثـر الألـقـا
تـعيـدهـا كـربـلاء لا يـزال عـلى تـرابـهـا يتلوّى الـرمـح مـرتفـقـا
تضـج هـل من معين فـالـدنـا زحمت منـاكب الـحق حتى كـاد أو محقـا
مـا استنسر الكفـر لكن أحجمت همم كـانت تهيض جنـاحيـه إذا خفـقـا
والـيـوم عـاد بـروح الله يـزحمـهـا شعب تفصّم عنـه القيـد فـانـعتـقـا
يخـوضهـا كعبـاب الـيَمّ يفـرحـه ضـرامهـا ويـرى في المـوت مستبقـا
ان الـرحـال الـتي تـهـوى منيتـهـا وتحسب العمـر ثـوبـاً بـاليـاً خلقـا
هي الـتي تشـرق الـدنيـا بـطلعتهـا ومن جـراح الضحـايـا تنشـر الفلقـا

مهرجان تكريم الشاعر الايراني الكبير حافظ الشيرازي

بدعوة من المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية في دمشق ومنظمة اليونسكو العالمية ووزارة الثقافة والإرشاد القومي في الجمهورية العربية السورية ، أقيم يومي ١٧ و١٨ تشرين الأول الماضي مهرجان تكريمي للشاعر العرفاني الغزلي حافظ الشيرازي بمناسبة مرور ٦٠٠ سنة على وفاته ، وذلك في مكتبة الأسد المركزية والمركز العربي الثقافي ، حضره لفيف من العلماء والباحثين والأساتذة والأدباء وجمهرة من عشاق الأدب والشعر في العاصمة السورية .

وقد غصت القاعة بالجمهور المحتشد وبوفود كثيفة من العراق وإيران ولبنان وسوريا وباكستان والبحرين . وكان من بين الشخصيات المشاركة : ممثلان عن مجلس الشعب السوري وممثلون عن وزارة الثقافة والإرشاد القومي في سوريا ، ومجمع اللغة العربية بدمشق ، واتحاد الكتّاب العرب ، والمستشار الثقافي الأسباني والمستشار الثقافي الألماني ، وسعادة سفير الجمهورية الإسلامية الإيرانية ، وممثل آية الله العظمى المنتظري في لبنان ، ووفود من تجمع العلماء المسلمين في لبنان والبقاع ، وممثلو الحوزة العلمية للإمام الخميني في سوريا ، ووفد كبير من العلماء العراقيين على رأسهم السيد محمد باقر الحكيم رئيس المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق ، ووفد من أساتذة الجامعة اللبنانية ، وعدد من أساتذة الجامعات السورية ، ووفد من حوزة الرسول الأكرم (ص) في بيروت .

وقد استهل المهرجان بتلاوة معطرة من آي الذكر الحكيم ، ثم تلا الشيخ محمد سالار المستشار الثقافي كلمة السيد وزير الثقافة والإرشاد الإسلامي تحدث فيها عن مكانة حافظ الشيرازي في الأدب والشعر العرفاني ، وأشار إلى أن المحتفى به كان من أبرز أدباء وخطباء عصره ومن

النوابغ الذين سيخلدون على مرّ الدهور والأجيال . وأكد أنه ما كان بوسع حافظ الشيرازي أن يبلغ هذه المنزلة العظيمة لولا بركة قربه من القرآن الكريم ، إذ يؤكد الشاعر هذا المعنى بقوله : أن كل ما فعلته هو بفضل القرآن .

ثم ألقى السيد حسن الأمين الباحث اللبناني الكبير بحثاً مفصلاً عن حياة الشاعر حافظ الشيرازي ، وأشاد في حديثه ببطولة الشعب الإيراني وإكرامه للشعراء والأدباء .

وتلاه الأستاذ عبد الكريم اليافي عضو مجمع اللغة العربية بدمشق ، حيث تحدث عن دور الشيرازي ومكانته في الأدب والتاريخ ، وكان بحثه بعنوان « أسرار الإبداع في شاعرية حافظ الشيرازي » .

ثم ألقى سماحة السيد محمد باقر الحكيم كلمة شرح فيها العرفان لدى الشيرازي .

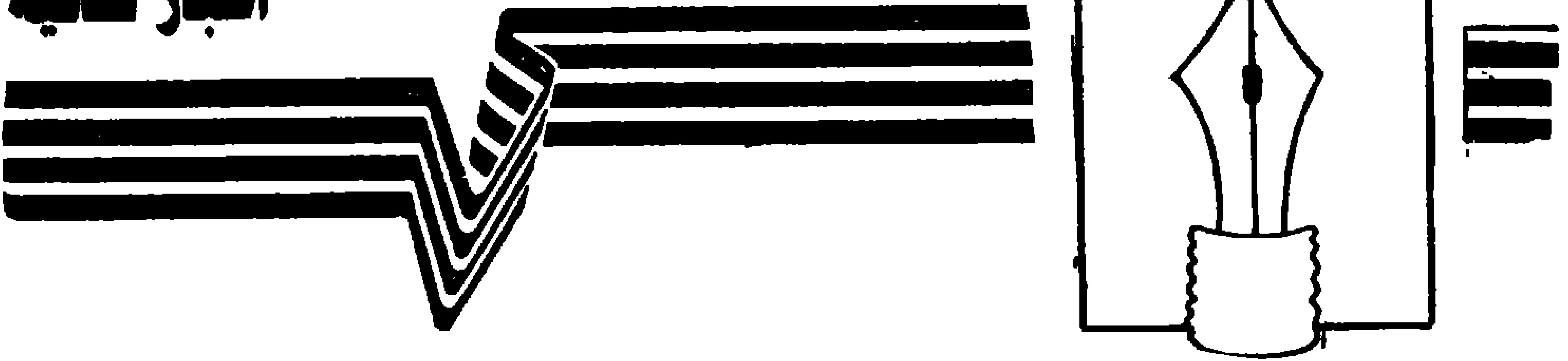
وشارك الدكتور فيروز حريرچي رئيس قسم اللغة العربية بجامعة طهران وعضو مجمع اللغة العربية بدمشق ببحث عنوانه « الأمثال والحكم في شعر حافظ الشيرازي » .

كما ألقى الدكتور أسعد علي وهو أستاذ في كلية الآداب بجامعة دمشق دراسة بعنوان « الهجرة إلى المولد » ، استخلص فيها أهمية مكانة حافظ الشيرازي في التاريخ . وأشار فيها إلى أن الشاعر الألماني الكبير غوته كان قد هاجر من ألمانيا إلى شيراز لكي ينهل من معين أستاذه حافظ الشيرازي . واستشهد الدكتور علي بقول غوته التالي الوارد في ديوانه : « يا حافظ الأقدسي إني مهاجر إليك بالأجناس البشرية المحطمة ، فأرجوك أن تأخذنا في طريق الهجرة إلى المهاجر الأعظم محمد بن عبدالله (ص) » .

وفي اليوم الثاني من المهرجان ، قدم الشاعر الإيراني الثوري علي معلم قصيدة شعرية ، ثم ألقى الدكتور حسن نصر الله رئيس قسم اللغة العربية في كلية الآداب في البقاع بحثاً بعنوان حافظ الشيرازي وليد الثقافتين ، وأعقبه الفيلسوف الإيراني الدكتور پور جوادي أستاذ الفلسفة بجامعة طهران ورئيس مركز النشر والمطبوعات الجامعية في إيران بحثاً بعنوان « الرمزية في شعر حافظ » .

ثم تلا ذلك بحث الأستاذ عبد الفتاح القلعه جي (كاتب وناقد مسرحي سوري) وكان بعنوان : « الوعي الجمالي في شعر حافظ الشيرازي » .

ثم كانت المداخلة الأخيرة للدكتور عبدالله خالدي أستاذ اللغة الفارسية في كلية الآداب بالجامعة اللبنانية في صيدا بعنوان « التأثير الروحي لشعر حافظ » .



جانب من تكريم حافظ

لعل من أهم الأحداث الفنية ـ الثقافية التي نحتفل بها هي مراسم تكريم حافظ عالمياً، تلك التي تبنّتها مؤسسة اليونسكو، ولبّاها أغلب الدول الأعضاء في اليونسكو، والجامعات، ومراكز البحوث الثقافية في العالم. ولا شك أن أعظم هذه الإحتفالات وأكثرها عطاءً ما ننتظره من وطنه ومن أبناء هذا الوطن. ولقد شُرع العمل بذلك منذ حوالي ستة أشهر أو يزيد، حيث انعقد مؤتمر لدراسة تكريم حافظ عالمياً في إدارة هيئة الأمم لليونسكو في إيران. وكان أول ما نفّذته طباعة فنية لديوان حافظ بخط الأستاذ مرتضى عبد الرسولي وتذهيبه وتزويقه بفن خيرة المختصين بهذا الفن. ولا يغربن عن البال أن عشرات من الكتب حول حافظ ودراسات أدبية عن هذا الشاعر تطبع الآن.

ويُذكر أن أكثر من عشرة كتب حول هذا الموضوع وأكثر من ٥٦ عنواناً من كتاب ذي مئتي صفحة تشكل مجموعة مؤلفة من ٨ ـ ١٠ مجلدات يُعمل بها حالياً بإشراف وزارة الإرشاد الإسلامي ووافقت عليها مؤسسة اليونسكو بعد أن قُوِّمت هذه الكتب لئلا تكون قاصرة عن إيفاء هذه النهضة الثقافية العظيمة حقّها.

وهكذا تشكلت لجنة خاصة لتتابع بسرعة هذه الأعمال وتقدِّم الأهم فالمهم منها، مع الحفاظ على حقوق المؤلفين والناشرين.

إجراء مسابقات ثقافية ـ فنية للجامعيين

تمّت الدورة الثانية للمسابقات الثقافية ـ الفنية لجامعيي مراكز تربية المعلم في ذكرى الشهيد رجائي وباهنر.

رتّب هذه المسابقات الإدارة العامة للتربية والتعليم في محافظة فارس في شيراز. الجامعيون المتسابقون شاركوا بأعمال في القرآن، ونهج البلاغة، والمطالعة والبحوث، والخطوط، والرسم، والشعر، والقصة، ومشاريع وفنون مجسّمة.

وقد قامت هذه المسابقات على أساس

الصفوف التربوية ، زيارة الآثار التاريخية ، وضع المراسم الخاصة لتربية حافظ ، وهذا كله من جملة البرامج الجانبية .

عرض فيلم إيراني في لندن

جرى في صالة الفنون المعاصرة بلندن عرض فيلم « الراكض » من إنتاج مكتب التربية الفكرية للأطفال والناشئة . وبعد عرضه مدة ثلاثة أسابيع عدَّ أكثر الأفلام رِيادةً .

وسيتمُّ عرض الفيلم المذكور ثانية في مركز فنون « غرين هاوس : البيت الأخضر » بمدينة مانشستر . وسيتوالى عرض الفيلم المذكور طيلة ستة أشهر قادمة تباعاً في مدن إنكليزية أخرى .

انتهاء احتفالات المسرح والمسابقات الثقافية والفنية لتلاميذ المدارس

جرى الإحتفال الثالث لمسرح تلاميذ المدارس والمرشدين والثانويات في جميع أنحاء القطر . وقد تمّ خلاله عرض ٤١ مسرحية حضرها وزير التربية والتعليم في صالة « آمغي » على مسرح المعسكر رقم واحد .

وفي حفل الختام لهذه الإحتفالات وزعت الجوائز على الفنانين المشتركين للمرشدين والثانويات ، كما أجريت مسابقات ثقافية وفنية لتلاميذ المدارس في القطر كله في الأعمال اليدوية ، وفي صناعة الماكيت ، والإلكترونيات ، والخط ، والرسم ، والمينياتور ، والتصوير ، وغير ذلك من الفنون . . ووزعت الجوائز على الفائزين .

مؤتمر منتدى الخطاطين في سنندج

افتتح في سنندج مؤتمر أساتذة صفوف الخط لمنتدى الخطاطين للدولة ، وسيستمر المؤتمر لمدة ثلاثة أيام من الخامس وحتى السابع من شهر شهريور .

وقد تم الإفتتاح برعاية الإدارة العامة للإرشاد الإسلامي في سنندج وحضور ثلَّة من الشخصيات والفنانين وأساتذة المنتدى . وقد ألقى الدكتور إلهي قمشه أي محاضرة حول خصائص الفن الإسلامي . وفي أثناء هذا المؤتمر أقيم معرض لآثار خطاطي الدولة ومحافظة الأكراد في مقر الإدارة العامة للإرشاد الإسلامي بسنندج توافد عليه عشاق هذا الفن .

استعداد اليونسكو لترميم الأبنية التاريخية التي ضررتها الحرب

أعلن المدير العام لليونسكو السيد « فدريكو مايورطي » عن إستعداد هذه المؤسسة لترميم الأبنية التي هدّمتها الحرب في إيران . وقد جاء هذا الإعلان

في لقاء جرى بين السيد مايورطي وسفير الجمهورية الإسلامية في فرنسا .

وضمن هذا اللقاء أكد المدير العام لليونسكو أهمية تاريخ إيران وثقافتها ، في عهد الجمهورية الإسلامية الإيرانية ، وأنه سيرسل وفداً من قبل اليونسكو لزيارة هذه الآثار الثقافية والتاريخية المهدمة على الرغم من أن شروط الحرب ما زالت موضع الدراسة . كما أبدى شكره لاهتمام الجمهورية الإسلامية ولما تقدمه من دراسات واستعدادات بهذا الصدد .

إحياء ذكرى جلال آل أحمد

أحيا عدد من الأدباء والفنانين ذكرى جلال آل أحمد التاسعة عشرة الغالية . وقد انطلقت مراسم الذكرى من مزار جلال مساءً في مسجد فيروز آبادي بمدينة الري . وقد افتتح الحفل شمس آل أحمد بكلمة أشاد فيها بفضائل جلال وخصوصياته الروحية وحياته الأدبية ، وذلك من ذكرياته الخاصة . وتبعه بعد ذلك عدد من الشعراء والأدباء بما جادت به قرائحهم وأقلامهم .

تاجر البندقية في قاعة الوحدة

عرضت مسرحية تاجر البندقية الفكاهية التراجيدية تأليف وليم شكسبير من إخراج « تاجْبَخش فدائيان » ومؤازرة الفرع الثقافي للجهاد الجامعي بجامعة طهران بدءاً من العاشر من شهر شهريور في القاعة الأساسية لصالة الوحدة .

ندوة الشعر في ساري

في أيام أسبوع الدولة لندوة الشعر أحيا لفيف من أساتذة الجامعات والشعراء ندوة شعرية دامت يومين في مقر الهلال الأحمر في مدينة « ساري » .

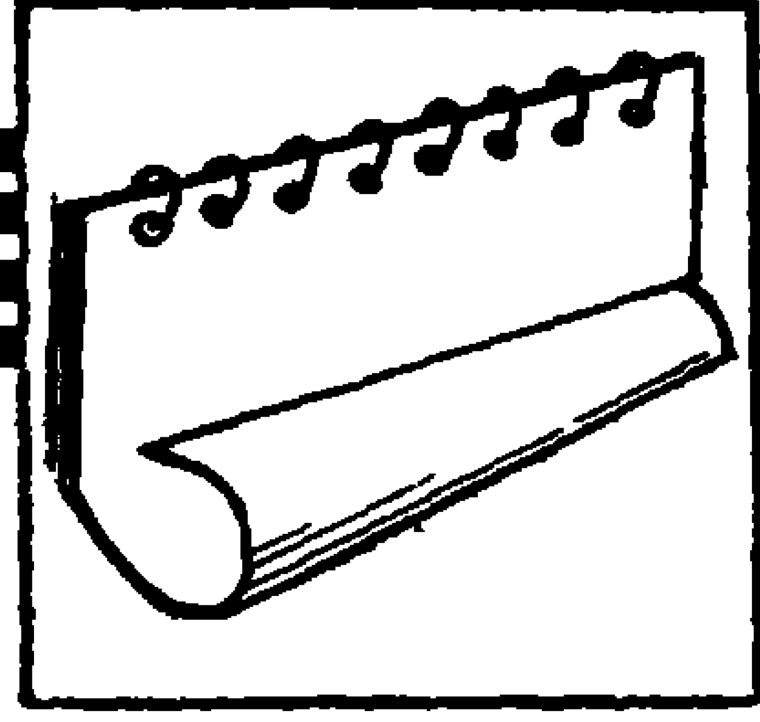
ومن جملة برنامج الندوة ألقى الشعراء وتحدث الخطباء حول مسيرة الشعر والعرفان عبر التاريخ .

اكتشاف آثار بحيرة قديمة في قزوين

كشف النقاب عن آثار بحيرة قديمة قرب قرية « الله آباد » بقزوين . وقد أعلن النبأ المدير العام لحفظ التراث الثقافي في محافظة زنجان . وأضاف : بعد متابعة الأعمال والكشوف العلمية والأثرية في تلال « زاغة » ، عثرنا على آثار تشير إلى إحتمال إستقرار بعض الأقوام في هذه المنطقة آلاف السنين قبل الميلاد ، وفي نهاية التنقيب وُفِّقنا إلى بعض الإكتشافات والبقايا حول البيئة الطبيعية والتاريخية مما يحتاج إلى الدراسة والبحث .

وهذه المنطقة القريبة من قرية الله آباد والتي تدعى « الجزيرة » مغطاة بالأشجار والأعشاب .

رسالة وزير الارشاد



رسالة حجة الإسلام والمسلمين السيد محمد الخاتمي وزير الثقافة والإرشاد الإسلامي إلى مهرجان تكريم شمس الدين محمد حافظ الشيرازي شاعر الغزل العرفاني ، والذي اقامته المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق في مكتبة الأسد وفي المركز الثقافي العربي السوري بتاريخ ١٧ و ١٨ تشرين الأول ١٩٨٨ م الموافق ٦ و ٧ ربيع الأول ١٤٠٩ هـ .

بسمه تعالى

ان تكريم المفكرين الكبار وتعظيم الصفوة الواعية من الناس إنما هو في الواقع تكريم وتعظيم للإنسانية .

وان تقدير الشرفاء والدفاع عن المدافعين عن الفضيلة وتعظيم المتفوقين من الناس هي سنن مقبولة وسير متبعة .

لقد كرم الإسلام بني البشر بإرسال الرسل وإنزال الكتب السماوية المقدسة ، ووضع الإنسان على سدة الكرامة ومنّ الله تعالى على البشرية ببعثة الأنبياء والمرسلين .

ذلك أن السيادة والكرامة من البعثة التي هي نور الأصطفاء ، وان الأصفياء يوصلون عالم الناسوت بالبهاء الجبروتي لعالم الملكوت .

ان الشخص الذي استلهم بهاء جمال عالم الوصال ، وجعل روحه منورة بوهج الجلال هو موضع التكريم والتقدير ، وان الإسلام قد أكد على هذا الأمر تأكيداً بليغاً :

وقد قررت منظمة اليونسكو الدولية في دورتها الرابعة والعشرين للجمعية العامة في باريس في تشرين أول لعام ٨٧ ، إقامة احتفال تكريم وتعظيم للشاعر الكبير حافظ الشيرازي في عام ١٩٨٨ بمناسبة مرور ستمائة عام على وفاته .

ان الشيخ شمس الدين محمد حافظ الشيرازي ، عارف مشهور وشاعر كبير وهو من الأدباء الجهابذة العظام .

وان تكريم هذا الشاعر العظيم وإجلال هذا العارف الأديب ليس تكريم فرد ما ،

بـل يمكن القـول بـأنـه اجـلال لـلأدب والعرفان وتقدير للعلم والعلماء .

كـان الشيخ الشيـرازي من أبـرز أدبـاء وخطباء عصره ، وهو نابغة ونادرة العصور حيث بقي خالداً على مر الدهـور والأزمان ووجد مكانه في كل مكتبـة في كل عصـر وأوان . ولم يكن حـافظ الشيـرازي بهـذه العظمة والعلو لـولا بركـة قربـه من القرآن ومؤانستـه بكلام الـوحي . حيث يقـول : « إن كل ما فعلته هو بفضـل القرآن » . أو « لم يجمـع حفظة القـرآن مثلمـا جمعت الحكم والأمثـال القرآنيـة » . « هرچـه دارم همه ازدولت قرآن دارم » .

« زحـافظان زمـان كس چوبنـده جمع نكـرد مـايـل حـكـمي بـانكـات قـرآنـي »

ويمكن القول وبشكل قاطع بـأن حافظ الشيـرازي قد حصـل على علوم عصره ، ولم يكن اسمـه (حـافـظاً) مجـرد لفظ أعـطي له فقـد كان حـافـظاً للقـرآن على القراءات السبعة أو الأربعـة عشرة ، حيث قال :

عشقت رسـدبه فـريـاد ازخـود بسـان حـافظ
قـرآن زبـرخـواني بـاچهـارده روايـت

« فليكن عشقك عارماً مثل حافظ حتى تقرأ القرآن بأربعة عشر رواية » .

لقـد عانى حـافظ حوالي أربعين عـاماً لكسب العلم والفضل ، وانه من الـواضح من آثـاره ومؤلفاتـه بأنـه قـد طـرق جميع أبواب المعرفة وفروعهـا ، وقد وقف على الفنـون والمـذاهب الفلسفيـة والعلوم في عسره وتبحر في دقائقها .

وقـد تعلم العلوم العقـليـة والنـقليـة بمستـوى عـال مستمـداً العـون من قـدرة الإدراك وذاكرة لا مثيل لهـا وبذلـك وصل إلى ذروة الفهم وقوة الإستنباط والإجتهـاد وخـاصـة في الشعـر الفـارسي والأدب الـمنـظوم والـمنـثـور العـربـي والمـلل والنحـل ، حيث لم تبق نقـطة مجهـولـة بالنسبة إليه .

لقد كان حافظ موحداً ذا تفكير واضـح ونظرة حرة مع معرفة فلسفية فـاقت الرؤيـا المعـاصـرة والقـرون الخـوالي وذا علم فيـاض وفهم عال يفـوق القلة المعـروفين من النوابغ والمتفوقين .

ان أولى خصائص لغة حـافظ وأكثرهـا دقـة هي وقار وجـلال تلك الألفاظ . وإذا تصفحنـا نتـاجـات حـافظ التي زادت عن خمسـة آلاف بيت شعر في ديـوانه ، فلن نجـد تـركيبـاً واحـداً غثـاً أو سخيفـاً أو ركيكاً .

وتتمثل هذه الخاصية في جميـع أشعار حـافظ الشيـرازي . لقـد أوصـل حـافظ المفـاهيم عن طـريق الإستعـارة والبيـان وغـذاهـا بـالكلمـات والكنـايـات . كمـا استعمل الصراحة العادية والمعنى المباشر في كثير من أشعاره ، حيث يقول :

فيض روح القدس ارباز مدد فرمايد
دگران هم بكنند آنچه مسيحا مي كرد
لو أن روح القدس قد أمدنا مرة أخرى
فان الآخرين سيفعلون ما فعل المسيح

ان فن حافظ في سبك البيان ودقته في اختيار الكلمات وتجميعها في البيت الشعري يجعل لغته وأسلوبه متميزين بشكل محسوس عن الأدباء السابقين .

عدا حافظ ، مَن مِن الكتّاب يمكنه بكل تلك الجزالة في اللفظ والتراكيب الحسنة وفخامة الكلام أن يخرج بشعر من تلك الكلمات لتكون ذكرى للخواص وهي تشد بجمالها وروعتها كل المتذوقين على مدى العصور والأزمان .

ولد حافظ الشيرازي في عام ٧٢٠ هجري في عائلة متوسطة الحال بشيراز .
أما قصة تعليمه فإنها غير معلومة تماماً ، ولكن من محتوى ومضمون أشعاره يمكن استنباط نبوغ وذاكرة حافظ التي لم يكن لها مثيل ، وإنه قد اختصر كثيراً مراحل تعليمه . وكان الشيرازي يحضر في دروس الحوزة للأساتذة المشهورين في شيراز حيث استفاد كثيراً منها وأخذ منها حظاً كافياً .

توفي حافظ في أواخر القرن الثامن في عام ٧٩١ هـ وترك لنا ثروة أدبية رائعة وأشعاراً متفرقة جمعت بعدئذ في ديوان شعر ما زال صداه يتردد ، حيث يقول :
انني لم أسمع أجمل من صدى العشق صوتاً تحت هذه الخيمة المدورة
أز صداي سخن عشق نديد م خوش تر
يا دگاري كه دراين گنيد دوار بماند

وفي ختام هذه الدراسة الموجزة ، فإنه يجب تقديم الشكر الجزيل لوزارة الثقافة والإرشاد القومي في الجمهورية العربية السورية وكذلك منظمة اليونسكو المحترمة في سورية لما قدمته من التعاون المشكور من أجل إقامة هذا المهرجان وما بذل من جهود منظورة .

كما لا بد من تقديم الإمتنان للأخوة المثقفين المشاركين في سورية ولبنان وإيران لما عانوه من عناء السفر لحضور هذا المهرجان والمشاركة الفعالة القيمة فيه .

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .



● **الوضع المالي والضرائب عند المسلمين .**

تأليف أبي القاسم اجتهادي . طهران : سروش .

يشتمل الكتاب على ستة أقسام ، وهي :

١ ـ تحقيق حول الوضع المالي والإقتصادي لبلاد العرب وإيران والروم الشرقية في أثناء ظهور الإسلام .

٢ ـ تحقيق حول السياسة المالية للإسلام والمسلمين .

٣ ـ تحقيق حول مصادر التشريع الضريبي الإسلامي وبواكير التشكيلات المالية .

٤ ـ العائدات العامة وأموال الفيء .

٥ ـ دراسة طرق صرف العائدات وأموال الفيء .

٦ ـ دراسة طرق المصاريف الخاصة .

● **تحليل المباني الفقهية والحقوقية أخذاً بالشّفعة .**

لمصطفى محقق داماد . طهران : العلوم الإسلامية .

ويرمي الكاتب من تأليف كتابه الذي يقع في ١٣٢ صفحة إلى تدوين شرح على القانون المدني المستند إلى الأدلة الفقهية التي صيغت صياغة قديمة مما كان معروفاً من القوانين المدنية .

● **تطبيقات في الحقوق الجزائية العامة في الإسلام .**

تأليف علي رضا فيض . طهران : أمير كبير .

بعد مقدمة خصصها المؤلف للمصطلحات الحقوقية الجزائية في الإسلام ، يؤكد الكاتب على اعتبار حقوق الجزاء من أهم بحوث الفقه الإسلامي بأقسامها التسعة . وقد كتب المؤلف كتابه بأسلوب مبّسط يناسب طلاب الجامعة والقراء ذوي المعرفة القليلة أو المحدودة في المسائل الإسلامية وأحكامها .

يقع الكتاب في ٢٨٣ صفحة .

● **حقوق الجزاء في الإسلام .**

تأليف أبي الحسن محمدي . صدر عن مركز النشر الجامعي بطهران .

يتألف الكتاب من قسمين ، الأول كتاب « مسالك الأفهام » تأليف الشهيد الثاني .

والثاني كتاب « شرائع الإسلام » للمحقق الحلّي . وينقسم الكتاب إلى بابين هما : قصاص النفس ، ثم قصاص اعضاء البدن .

● **الأرض في الفقه الإسلامي .**

تأليف مدرسي طباطبائي . الناشر : مكتب الفكر الإسلامي بطهران .

أصل الكتاب وعنوانه Land Islamic Law (مجلدان) . كتبه المؤلف نفسه باللغة الإنكليزية ثم ترجمه إلى الفارسية بثلاثة مجلدات . وهو أول كتاب يكتب في نظرية ملكية الأرض في الإسلام . واعتمد المؤلف في كتابته على مصادر أساسية في الفقه ورتّبه ترتيباً علمياً واجاد تحليله وتبويبه .

وقد سعى المؤلف إلى توضيح مسألة ملكية الأرض وما يتعلق بها بناءً على الفقه الشيعي ، ثم قارن بينها وبين النظريات القانونية المعاصرة . ورجّح موقف الفقه الشيعي وسبقه في هذا المجال .

● **وضع المحكمة في الإسلام .**

تأليف محمد حسين ساكت . مشهد : العتبة الرضوية المقدسة .

يتناول القسم الأول من الكتاب منهج المحكمة . والقسم الثاني المؤسسات شبه القضائية المرتبطة بالمحاكم . كما يشتمل الكتاب على ملحقين ، أحدهما حول اثر المحكمة الإسلامية في تفتحُّ الخطة الجديدة في الآداب الإسلامية ـ العربية . والثاني يتعلق بعرض تاريخي حول صلاحيات القاضي .

ويقع الكتاب في ٦٠٨ صفحات .

نشر ٥٦ كتاباً بمناسبة سنة حافظ العالمية

إن ما يدعو إلى الإعتزاز صدور ثلاثة وأربعين كتاباً حتى زمان إقامة ندوة حافظ ، وستكون بين أيدي عشاقه ودارسيه . كما أن ثلاثة عشر كتاباً سيتمُّ إصدارها حتى نهاية عام ١٣٦٧ هـ. ش .

وقد صرَّح المدير العام لندوة حافظ ضمن حديث إعلامي أُجريَ معه أن الكتب التي درست هذا الشاعر هي كما يلي :

١ ـ شرح غزل حافظ .
تأليف حسينعلي الهروي .

٢ ـ ذهن حافظ ولغته .
تأليف بهاء الدين الخرّمشاهي .

٣ ـ الديوان الكامل لحافظ .
بخط المرحوم اليزداني ومحمد سلحشور .

٤ ـ ديوان حافظ .
تصحيح المرحوم الخلخالي (في جزءين) .
٥ ـ رسالة على باب حافظ .
تأليف رضا البراهني .
٦ ـ ديوان حافظ .
تصحيح الأستاذ محيط الطباطبائي .
٧ ـ ديوان حافظ على نسخة مخطوطة بتاريخ ٨٧٤ هـ .
تحقيق أديب برومند .
٨ ـ حافظ حلو الحديث .
تأليف الأستاذ محمد معين .
٩ ـ الأمثال في ديوان حافظ .
تأليف فرشته سپهر .
١٠ ـ شرح مائة غزلية لحافظ .
تأليف محمد علي الزيبايي .
١١ ـ ديوان حافظ (بالفرنسية) .
اهتمام آقاي جانزاده .
١٢ ـ رباعيات حافظ بعدد من اللغات .
اهتمام آقاي جانزاده .
١٣ ـ منتخب غزليات حافظ .
اهتمام آقاي جانزاده .
١٤ ـ غزليات حافظ .
تصحيح الدكتور پرويز ناتل خانلري .
١٥ ـ مدخل إلى حديث العشق .
تأليف حميد التجريشي .
١٦ ـ دراسة نقدية عن حافظ .
تأليف حسينعلي الهروي .
١٧ ـ هو ، أنت ، أنا في عرفان إيران .
تأليف عليقلي محمود البختياري .
١٨ ـ ديوان حافظ ، مع مقدمة لجلالي النائيني .
١٩ ـ ديوان حافظ .
تصحيح عبد الرحيم الخلخالي .
٢٠ ـ جولة في معرفة حياة حافظ وفكره .
تأليف الدكتور أمين الرياحي .
٢١ ـ مائة وعشرون قصيدة غزلية من حافظ .
بخط الأستاذ عبد الرسولي .
٢٢ ـ ستة مجلدات في معرفة حافظ .
تصحيح سعيد نياز الكرماني .
٢٣ ـ حافظ بثلاثين لغة .
اهتمام محسن الرمضاني .
٢٤ ـ المجموعة الغزلية الكاملة (قطع جيبي صغير) .
بخط سيف الله اليزداني .
واهتمام محسن الرمضاني .
٢٥ ـ مجموعة عارفي حافظ .
الدكتور محمد جواد شريعت .
٢٦ ـ ديوان حافظ (بالإستناد إلى ٣٢ مخطوطة) .
اهتمام سليم النيساري .
٢٧ ـ مقدمة على تدوين غزليات حافظ ، مع مقدمة لحافظ .
دونها سليم النيساري .

٢٨ ـ ديوان حافظ .
تصحيح وتقديم وحواشي بقلم أبو القاسم الأنجوي .

٢٩ ـ خمسون غزلية لحافظ بعشرين لغة .
اهتمام آقاي جانزاده .

٣٠ ـ حافظ من وجهة نظر العلامة القزويني .

٣١ ـ ديوان حافظ .
تصحيح حسينعلي الهروي وخط كوچك زاده .

٣٢ ـ ديوان حافظ .
تصحيح العلامة القزويني والدكتور غني .

٣٣ ـ نقش على الماء .
تأليف الدكتور عبد الحسين زرين كوب .

٣٤ ـ مرآة جمّ .
تأليف الدكتور عباس زرياب خوئي .

٣٥ ـ جمع المتفرقات .
تأليف علي أكبر الرزاز .

٣٦ ـ شرح آثار حافظ وترجمته وأفكاره .
تأليف الدكتور قاسم غني

٣٧ ـ قصائد منتخبة من ديوان حافظ .
تصحيح محمد علي فروغي .

٣٨ ـ مقارنات متشابهة بين شعر حافظ وسابقيه ولاحقيه .
اهتمام محمد رضا تاج ديني .

٣٩ ـ ديوان حافظ على ٨٠٥ نسخ .
اهتمام الدكتور همايو نفرخ .

٤٠ ـ ثلاث مقالات عن حافظ .

٤١ ـ تأثرات حافظ بسعدي والعراقي .
تأليف الدكتور توفيق السبحاني .

٤٢ ـ ديوان حافظ (طبع لايبزك) .
اهتمام آقاي جانزاده .

٤٣ ـ ديوان العشق .
تأليف صلاح الصاوي بالعربية مع ترجمة لمائة غزلية لحافظ بالعربية .

أما الكتب الثلاثة عشر الأخرى فهي :

١ ـ ديوان حافظ الكامل .
بخط المرحوم سيف الله اليزداني واهتمام محسن الرمضاني .

٢ ـ حافظ القزويني (حرف مطبعي) .
باهتمام جربزه دار .

٣ ـ ديوان حافظ (بالخط) .
تصحيح المرحوم القزويني ـ غني .

٤ ـ قاموس أشعار حافظ .
تأليف رجائي البخارائي .

٥ ـ ملاحظات الدكتور قاسم غني وحواشي حافظ .
اهتمام إسماعيل الصارمي .

٦ ـ حافظ لسان الغيب .
بخط كريمي (إعادة طبع) .

٧ ـ حافظ صاحب مرآة التاريخ .

تأليف الدكتور پرويز آهور .

٨ ـ مقالات حول حافظ .

٩ ـ غزليات الخواجة شمس الدين حافظ الشيرازي .

تصحيح حميد مصدق .

١٠ ـ في البحث عن حافظ .

تأليف رحيم ذو النور ، طبعة ثانية منقّحة .

١١ ـ معرفة إله حافظ .

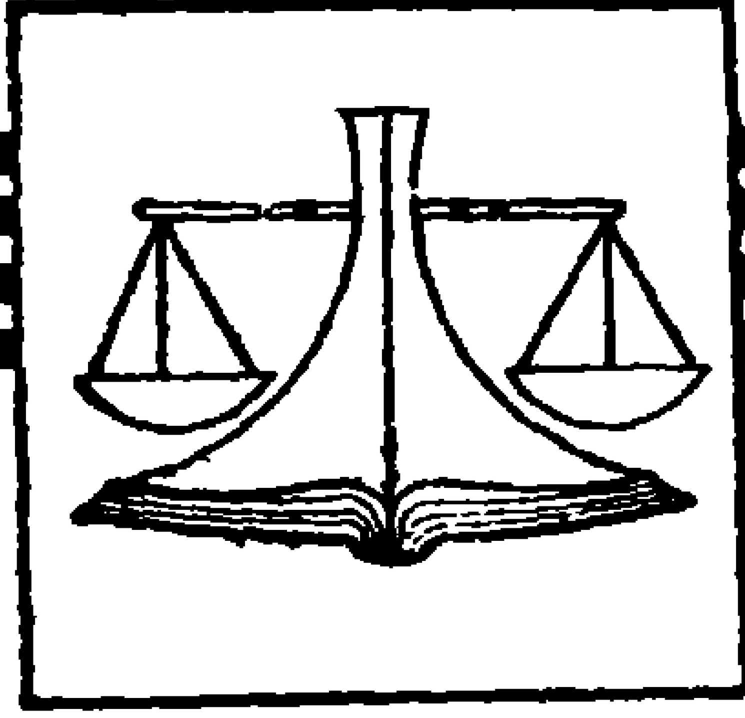
١٢ ـ مائة وخمسون غزلية لحافظ .

إهتمام إسماعيل الصارمي .

١٣ ـ ستمائة سنة وستمائة اسم .

تأليف مهدي البرهاني .

علماً أن مؤسسة تنظيم ندوة حافظ تعتزم إعداد دليل مفهرس ومفصّل عن آثار حافظ وترجمة حياته بثلاث لغات : الفرنسية والإنكليزية والفارسية . وسيشمل هذا الدليل المفهرس أهم برامج الندوة ، وسيوضع بين أيدي المدعوين الأجانب والوطنيين في يوم الإفتتاح . كما أن فصلاً آخر سيوزع إلى جميع دوائر اليونسكو في العالم في الوقت نفسه .



كتاب في الميزان

دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية
تأليف سماحة الفقيه المجاهد آية الله العظمى المنتظري

جُبِلَ الإنسان على حب الشهوات وحب الجاه والمال والإستئثار بالخيرات والثروات ، ولذا فقد نشأت حاجة ملحّة إلى قيام نظام يجمع أمر الناس ويدير شؤونهم ويمنع التجاوز والعدوان ، وكان لا بد للمجتمع من حكومة تأخذ على عاتقها استتباب الأمن والعدل بين المواطنين . ويؤكد هذا المعنى قولُ أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام : « . . . لا بّد للناس من أمير برّ أو فاجر . . . » .

والأمة الإسلامية بحكم ايمانها بالإسلام وقوانينه العادلة الشاملة تطمح إلى أن يكون الحاكم المكلف بشؤونها رجلاً عالماً عادلاً عارفاً بشؤون السياسة قادراً على اتخاذ القرارات الصائبة ووضعها موضع التنفيذ ، لما فيه الخير العام والصلاح . وليس ذلك إلا مبدأ ولاية الفقيه الذي كان ساري المفعول في عصر الأئمة (ع) . . أما في عصر الغيبة فإن هذا المبدأ ينطبق على من تفقّه في الكتاب والسّنة وعرف أحكامهما .

إن ولاية الفقيه الجامع للشرائط هي بالتأكيد ضمانة لتنفيذ قوانين الإسلام الجامعة للعدالة وصلاح المجتمع .

ويشير المؤلف آية الله المنتظري إلى أنه تصدى للبحث في هذه المسألة ـ أي ولاية الفقيه ـ التي اصبحت محط الأنظار في المحافل المختلفة بعد نجاح الثورة الإسلامية في ايران ، بناء على اقتراح بهذا المعنى طُرح عليه من قبل بعض المهتمين .

ويقع الكتاب في عدة مجلدات ضخمة يبلغ مجموع صفحاتها زهاء الفي صفحة . ويشتمل على مقدمة وثمانية أبواب وخاتمة .

تشير مقدمة الكتاب إلى ضرورة الحكومة وأنواعها السائدة والحكومة

الإسلامية وولاية الفقيه .

الباب الأول : في تبيان ما يقتضيه الأصل الفقهي في موضوع الولاية - بصرف النظر عن الأدلّة - .

الباب الثاني : إثبات الولاية للرسول (ص) وللأئمة المعصومين (ع) ، مع ملاحظات مهمة . وقد تناولها المؤلف رغم أن إثبات الولاية مكانه الكتب الكلامية ، غير أنه وَجَد من غير المناسب خلوّ كتابه الذي يبحث في الحكومة الإسلامية من أي إشارة للموضوع .

الباب الثالث : يتوافر على بحث مفصل لمسألة الحكومة ووجوب إقامة الدولة الإسلامية العادلة .

الباب الرابع : لبيان شرائط الحاكم الإسلامي ومواصفاته بحكم العقل والكتاب والسّنة .

الباب الخامس : يتعرض لما تنعقد به الإمامة والولاية وكيفية ثبوت الولاية للفقيه في عصر الغيبة ، وهل تكون بالنص والتعيين من قبل الأئمة (ع) أو بالانتخاب من قبل الأمة لمن تتوفر فيه الشروط المطلوبة .

ومن المسائل المهمة التي يتناولها الباب : مسألة الكفاح المسلّح والثورة ضد الحاكم والفاقد للصلاح ، وهل يجوز أم لا .

الباب السادس : يبحث في حدود ولاية الفقيه وصلاحياته ووظائف الإمام والسلطات الثلاث وواجبات الحاكم الإسلامي تجاه الإسلام والأمة وواجبات الأمة تجاهه .

الباب السابع : يشتمل على بعض الآيات والروايات الواردة في سيرة الإمام وأخلاقه في معاشرته ومأكله وملبسه ونحو ذلك .

الباب الثامن : حول المصادر المالية للدولة الإسلامية .

أما الخاتمة فهي تأتي على ذكر كتاب الإمام عليّ عليه السلام إلى مالك الأشتر حين ولّاه مصر ، لإشتماله على مطالب مهمة ذات صلة وثيقة بالحكومة .

ويُشبه المنهج الذي اتبعه المؤلف في هذا السِّفر الفريد طريقة الفيلسوف في معالجة المسائل العقلية الدينية ، كإثبات الخالق وصفاته .

ويعتبر المؤلف أن مسألة الحكومة الإسلامية هي ليست مما يختص بالشيعة الامامية دون غيرهم ، بل هي ضرورة لجميع المسلمين . وعليه فمن الضروري البحث فيها في إطار فقه الإسلام بسعته

الشاملة لجميع المذاهب .

كما يؤكد سماحته أن البحث الفقهي والعلمي يخدم وحدة المسلمين ولا يضرّ بها . لأن الواجب على المسلمين أن يعرف بعضهم معارف الآخرين وفقههم . وليس معنى الوحدة الإسلامية كتمان الحقائق والعلوم ، بل يعني المشاركة الأصيلة والمبادلات العلمية وتوثيق الروابط فيما بينهم ، كما يعني الجهاد معاً ضد الكفر العالمي المسيطر على مقدرات الشعوب المستضعفة . فديننا - نحن المسلمين - واحد ونبينا واحد وكتابنا واحد وقبلتنا ومشاعرنا واحدة ، وكلنا يرجع إلى الكتاب والسّنة .

وبعد ، فإنه كتاب جليل يشتمل على مباحث مهمة لا غنى للمكتبة المعاصرة عنه ولا للباحثين والدارسين التواقين إلى التبحر في الفقه الإسلامي والإطلاع على كنوزه .



مكتبة اية الله العظمى المرعشي النجفي

في سنة ١٩٦٥ ، تأسست مكتبة صغرى في القسم العلوي لمدرسة آية الله العظمى المرعشي النجفي ، أعدَّت لتلبية حاجة الطلاب الماسَّة . ولما ازداد إقبال المراجعين على المخطوطات والمطبوعات ، ولما كانت مساحة المكتبة لا تَفي بالحاجة فقد اشتُريت أرض مِساحتها ١٥٠٠ م في شارع إرم وشيدت عليها مكتبة خاصة .

كما افتتح في سنة ١٩٧٤ بناء جديد دُعي رسمياً « مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي العامّة » . وقد شُيد بناء هذه المكتبة بطراز إسلامي وزخرفات قاشانية خاصة ، حُفَّت بأروقةٍ ذات مُقرنصات . وبلغت مساحة هذه المكتبة ثلاثة آلاف وخمس مائة متر ، مؤلفة من أربعة طوابق وقسمين : شرقي وغربي .

للمكتبة مخازن خاصة للكتب المراجع الخطية ، والمطبوعة ، وللميكروفيلم ، وللنسخ ، وللتصوير ، وللنشر ، وللإدارة العامة ، . . .

ولما كان البناء حديثاً فقد روعيَ فيه بعض الإمتيازات بالإنشاءات الحديثة ومظاهر المدنيَّة ، كالأنوار الطبيعية الكافية ، والتهوية ، وإعداد الأجواء اللازمة في الأطراف ، ووسائل تفادي الحريق و . . .

ومن الخصائص الأخرى للمكتبة ست خزائن ضخمة حُفظت فيها المخطوطات النادرة والنفيسة . ولقد جُهزت الخزائن بكل السبل الكفيلة بأمن محفوظاتها من المخطوطات ضدَّ أي خطر طاريء .

وغدت هذه المكتبة في الوقت الحاضر وقفاً عاماً ، تعتمد في مصروفاتها على وقف آية الله العظمى المرعشي النجفي . ولهذه المجموعة خمسة وثلاثون تخصصاً . أما كتبها ، فبالإضافة إلى ما تمتلكه أصلاً ، فقد وصل إليها عدد عن طريق الإهداء والإقتناء من داخل البلاد ومن خارجها . على أن هذه المكتبة تتميز باحتوائها الكتب الدينية بخاصة ، بناء على ما كان مؤسسها نفسه يوليه من كتب

دينية ، وسياسية ، واجتماعية ، وعلمية . كما أن المكتبة غنية بالكتب الباحثة في الأديان والمذاهب في العالم كالإسماعيلية ، والباطنية ، والزردشتية ، والشيخيَّة ، والصوفية ، والبابية ، والكرّامية ، والشيوعية ، واليهودية ، والإخبارية ، والدُّرزية ، والخوارج ، و . . . وغير ذلك من المراجع والمصادر العديدة .

وقد اتُّبع فيها ترتيب الكتب على ما هو مشهور ، وسُجلت أرقامها كما هي على الرفوف . ودُوِّن لكل كتاب ثلاث بطاقات (بطاقة هي الأم أو بحسب الموضوع ، وبطاقة بحسب المؤلف ، وبطاقة بحسب عنوان الكتاب) . وقد حفظت البطاقات ذات الموضوع في الإدارة يرجع إليها الباحثون والمتخصصون . في حين أن النوعين الآخرين رُتبا بحسب الألف باء ، وبُذلا للجمهور في المواضع المخصصة لهما .

ووضعت الكتب جميعها ـ بإستثناء المخطوطات ـ بين أيدي المطالعين والمراجعين . ولما كانت المخطوطات نفيسة وغالية الثمن فقد روعي في ضبطها أنظمة مرعية على المطالعين اتِّباعها . كما أن إدارة المكتبة لا تسمح بالإعارة الخارجية قطعاً حفظاً على الكتب من الضياع والهدر .

وللمكتبة نظام خاص للميكروفيلم والميكروفيش . ولقد صوَّرت الكتب النادرة ، وبذلت صورها للمطالعين . وخوفاً على هذه الكتب من أي احتمال طارىء فقد صوّرت الكتب كلها وحفظتها (بالميكروفيلم) في مكان بعيد عن المكتبة . وقد بلغ ما صوّرته حتى الآن أكثر من ألفي كتاب . والمكتبة لا تصور الكتاب كاملاً لأحد ، لكنها مستعدة لتصوير صفحات يحتاج إليها الباحثون ، وترسلها إليهم .

علاقاتها العالمية :

والمكتبة وفق الأهداف الصحيحة ، وبهدف نشر الثورة الثقافية والمعرفة العالمية للإسلام والشيعة فإنها توزع من كل كتاب تطبعه ٣٠٠ نسخة على المراكز الثقافية والمكتبات المشهورة في العالم ، وتحصل في مقابل ذلك على ما تحتاج إليه من كتب .

وعلى الرغم من أن هذه المكتبة ليست عضواً في أيٍّ من المجامع العالمية في الداخل والخارج فإنها على صلة وثيقة بأشهر المكتبات وبالمراجع الخاصة بالكتب ، من ذلك : المتحف البريطاني ، مكتبة باريس الوطنية ، مكتبات الدول العربية والإفريقية .

كما أنها على صلة واسعة بتبادل

الميكروفيلم والكتب المطبوعة مع شتى مكتبات العالم .

ويذكر دفتر الزوار مدى استفادة المستشرقين من هذه المكتبة ، من أمثال : هنري كربن ، لويس ماسينيون ، فؤاد سيزگين . . .

إهداء الكتب :

لقد كان اعتماد المكتبة الأول على ما أهداه آية الله العظمى المرعشي النجفي من كتبه الخاصة به ، وما أهداه عدد من الأفراد والمؤسسات من كتب مطبوعة ومخطوطة .

وقد تفضل الإمام الخميني فأهدى المكتبة سنة ١٩٧٩ ألفاً ومائة وخمسة وثلاثين كتاباً . كما حفظت فيها كتب المرحوم علي هيئت التبريزي ، ومحمد عبده البروجردي ، ووحيد خوركامي ، ومحسن قريب ، وحكمة آل آقا ، وشريعتمدار الطهراني ، طبقاً لوصاياهم في توريث كتبهم لهذا المركز .

المخطوطات :

تضم المكتبة أكثر من ٢١ ألفاً ونيِّف مخطوطة قلما يوجد لها نظير في إيران ؛ وهي مكتوبة بالفارسية والعربية ، وكتب بعضها بالتركية والأوردية و . . . حفظت كلها في الطابق الثاني من المكتبة .

ولقد سُعي في هذا المجال أن تكون هذه الآثار (الأصلية) منحصرة بأشخاص علميين ، دينيين ، تاريخيين ، ومنسوخة بخط أعلام وأناسٍ من أهل العلم ، وأن تكون ذات أثر فني نادر الوجود . وهذا ما جعل هذه المكتبة لا نظير لها في المجالين العلمي والديني .

وستبلغ فهارس المخطوطات خمسين مجلداً ، طبع منها حتى الآن خمسة عشر مجلداً ، عُرِّف في كلٍّ مجلد بأربع مائة كتاب . ويتمُّ في كل عام نشر مجلدين . أرسلت هذه الفهارس المطبوعة إلى المكتبات العامة داخل القطر وخارجه . وهم يصورونها على طريقة الميكروفيش إذا اقتضت الحاجة ذلك .

ولقد أشرف على طبع المخطوطات المحققون المختصون ، صدر منها حتى الآن أكثر من مائة كتاب . ومن هذه المخطوطات التي تمَّ طبعها أربعة عشر مجلداً من أصل ستة عشر من كتاب « ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار » تصنيف محمد باقر المجلسي ، ولقد عُرضت هذه الأجزاء في الأسواق .

وتحتفظ المكتبة بأقدم مخطوط لديها ، وهو عبارة عن ورقات من القرآن الكريم ، كتبت على الجلد ، ويحتمل أن تكون هذه الورقات جزءاً من نسخة قرآنية خاصة بالإمام الرضا (ع) ، أما القسم الأعظم منها فمخطوط في مكتبة متحف

العتبة المقدسة .

وفي برنامج المكتبة مستقبلاً نشر مجموعة من مخطوطات عظماء الأعلام من أمثال الشيخ البهائي ، المرحوم المجلسي ، فيض القاشاني ، مير داماد ، مُلا صدرا ، و . . . بشكل ألبومات غاية في الأناقة .

ومن مقتنيات المكتبة التي تعتز بها « نهج البلاغة » للشريف الرضي المنسوخ سنة ٦٤٩ هـ . و « التفسير الوسيط » لواحدي النيسابوري من القرن السادس ، ونسخة من « النهاية » للشيخ الطوسي وترجع إلى سنة ٥٠٧ هـ . و « من لا يحضره الفقيه » من القرن السادس ، و « الذخيرة » للخوارزمشاهي في الطب ونسخت سنة ٦٨٦ هـ . و « بحار الأنوار » بخط المجلسي الثاني ، و « الوافي » بخط فيض القاشاني ، وغيرها .

الكتب المطبوعة :

بلغ عدد الكتب المطبوعة المخطوطة في المكتبة مائتي ألف كتاب ، ألف وخمس مائة منها بلغات مختلفة كالإنكليزية ، والروسية ، والفرنسية ، واليابانية ، والإيطالية ، والإسبانية . ولقد رتبت هذه الكتب المطبوعة في ثلاث صالات في الطابق الثالث من المكتبة . وتشتمل على كتب في الأديان ، والسياسة ، والتاريخ ، والعلوم ، والفلسفة ، و . . .

ولقد فُهرس من هذه الكتب على البطاقات ١١٤ ألف مجلداً أما بطاقات الكتب الأجنبية فقد تمَّ تدوينها وفهرستها . ومن أقدم الكتب المطبوعة « النجاة » و « القانون » لأبي علي بن سينا ، والتي يعود تاريخ طبعهما إلى عام ١٥٩٣ م في رومة . ولعل أهم كتاب مطبوع يمتلكه هذا المركز كتاب « تفسير سواطع الإلهام » لأبي الفيض اللاهوري ، والذي طبع بحروف مهملة ، عانى مؤلفة في طبعه مدة ستين سنة .

ويعود تاريخ بعض الكتب المطبوعة إلى مائة سنة قبل ، ومن هذه الكتب المشار إليها « شرائع الإسلام » تأليف المحقق الحلي الذي طبع باللغتين الفرنسية والروسية .

الكتب المصورة :

استوردت المكتبة عدداً كبيراً ونفيساً من فهارس الكتب المخطوطة المحفوظة في مكتبات العالم على الميكروفيلم ، رتبت كلها بشكل أرشيف وحفظت . ومن هذه الفهارس المقتناة : فهارس المكتبة الوطنية بباريس ، المكتبة الملكية في إنكلترة ، مكتبة حستيوبيتي في إيرلندة ، مكتبة الأسكو ريال في إسبانية ، مكتبة

الفـاتيكـان في رومــة مكتبـة ميــلانـو في إيطاليا ، السليمـانية في تـركية . . . وقـد صـورت كلها ، ونـاف عـددهـا على ألف وخمس مائة مجلد .

المراجع :

في هذه المكتبة نوعان من المـراجع : « كتب مراجع عـامة » محفـوظة في قـاعة المكتبـة مبذولـة للجمهـور من المـطالعين بما في ذلك الكتب التعليميـة التي يحتاج إلـيهـا الـطلاب ، وتـتضـمـن كـذلـك المعـاجم ، ودوائـر المعـارف . و « كتب مـراجـع خـاصــة » حفـظت في القسم الإداري ، ومـعـهـا كـذلـك فـهـارس المخـطوطات أعـدَّت لمراجعـة البـاحثين ولأعضـاء المكتبة . وهـذه الكتب جميعها تعد من الكتب الثمينة النادرة ، وقد كتبت بعدد من اللغات .



اشتراك إيران في المعارض الدولية

*** المعرض العالمي للكتاب في الصين :**

اشتركت إيران في معرض الكتاب الثاني في بكين . وقد استمر المعرض مدة أسبوع ، واشتركت به ست وثلاثون دولة من جملتها : إيطاليا ، الكويت ، اليابان ، ماليزيا ، لبنان ، إسبانيا ، باكستان ، الإتحاد السوفييتي ، الولايات المتحدة ، كوبا ، السويد ، ألمانيا الغربية والشرقية . كما شاركت في المعرض أكثر من خمسمائة دار نشر وأكثر من ٩٥٠ شركة .

وقد شاركت الجمهورية الإسلامية الإيرانية بأكثر من خمسمائة كتاب باللغات : الفارسية ، الإنكليزية ، العربية في موضوعات مختلفة كالأدب ، والفن ، والتاريخ ، والعلوم السياسية ، والعلوم الإجتماعية ، والدين ، وأدب الأطفال واليافعين .

كما اشتمل جناح معرض الجمهورية الإسلامية على بعض الصناعات اليدوية والحرف وقد لاقى الجناح الإيراني إقبالاً كبيراً من قبل الجمهور .

*** المعرض العالمي للكتاب بالسويد :**

إشتركت وزارة الإرشاد الإسلامية لأول مرة في المعرض العالمي للكتاب والمكتبات الذي عقد في السويد بمدينة « غوته بورغ » ، كما اشتركت فيه أعداد غفيرة من المؤسسات الثقافية في العالم .

فقد توافد على المعرض ثمانمائة ناشر من تسع عشرة دولة من مختلف دول العالم ، من جملتها : الدول الإسكندينافية ، مصر ، الولايات المتحدة ، إنكلترة ، ألمانية الإتحادية ، هنغارية ، تشيلي ، إيطاليا ، الإتحاد السوفييتي ، لبنان ، هولندة ، يوغوسلافية .

وقد عرضت الوزارة في جناحها ٣٥٠ كتاباً في موضوعات ثقافية ، وحضارية ، وأدبية وفنية للأطفال ، وعن الثورة الإسلامية ، والدفاع المقدس . كما

شاركت بجناح صغير عن أنواع الصناعات اليدوية .

ودام المعرض من ٢٧ إلى ٣٠ من شهر مرداد .

معرض الفنانين في أصفهان

أقيم معرض اللوحات المائية للفنان « بهنام پدرام » في الأيام الواقعة بين ١٥ و٢٥ شهر مرداد في قاعة الفنون بأصفهان .

وقد استوحى هذا الفنان أكثر موضوعاته من بيئته والطبيعة المحيطة به ، وكان أحياناً يُضفي عليها رواءً من بنات أفكاره فتأتي في غاية الإبداع .

بدأ بهنام پدرام في عمله الفني سنة ١٣٦٠ هـ. ش ولم يتوقف عن عمله منذئذ . وهو الآن يتابع دراساته في المجمّع الجامعي الفني (جامعة الفردوس بأصفهان) .

معرض « نواي عشق » في قاعة الوحدة

مع توالي أيام العزاء في شهر محرم والعاشوراء الحسينية أقيم معرض « نواي عشق : أنين العشق » لمعروف محتشم الكاشاني وهو مجموعة النور ، والصوت ، والتصوير ، والحركة . وذلك بدءاً من يوم ٣١ شهر مرداد ولمدة أسبوع في قاعة الوحدة .

وقد عُهد إلى المخرج الفني مجيد جعفري والمخرج الفني علي أصغر زعيمي أمر تنظيم هذا المعرض الفني .

افتتاح معرض متحف شهداء طهران في تبريز

افتتح في الوحدة الثقافية لمؤسسة شهيد المركز في مقر مرسم ماني بتبريز معرض للرسوم (الملونة ، والزيتية) ، والخطوط ، والتذهيب ، والمينياتور المتعلقة بمتحف الشهداء والجامعيين قسم الفنون من جامعة طهران .

في هذا المعرض آثار تُبرز حياة الأبطال الشهداء وبطولاتهم ، وسيُعرض فيما بعد تباعاً في مراكز أخرى في المحافظات لمدة عشرة أيام. وسيستمر المعرض حتى اليوم العاشر من شهر شهريور .

معرض تصوير نصر الله كسرائيان

أقيم معرض صور للفنان نصر الله كسرائيان من يوم ٢١ إلى ٢٧ شهريور في صالة « گلستان » ، وقد توافد عليه المتفرجون .

وقد اشتمل المعرض على قسمين « حيوي » و« فنون تصويرية » . ففي القسم الأول صور كسرائيان حياة البساطة عند فلاحينا من كل جنباتها ، وفي القسم

الثاني صور الواقع الإجتماعي . لوحات كسرائيان تبدو وكأنها ناطقة بالشعر .

ضم المعرض ٦٤ صورة فوتوغرافية .

معرض رسوم سهراب سپهري

نُظم معرض مصغر لرسوم الفنان سهراب سپهري بمناسبة افتتاح صالة « گلستان » بين الأيام ١٠ و١٧ شهريور .

وقد ضم المعرض ٢٢ لوحة ملونة وزيتية خاصة بسهراب غير معروضة للبيع . وسيتم طبع لوحات سهراب ضمن كتاب وألبوم لتأمين نسخ كافية لمحبّي لوحات هذا الفنان . وقد كان هذا المعرض فرصة نادرة للجمهور للإطلاع على نماذج من فنه عن كثب .

من عيون
الأدب الفارسي



وداع ملك الكلام « شهريار »

تخصص « الثقافة الإسلامية » زاوية للتعريف بأحد أعلام الأدب الفارسي ، وذلك بغية كشف كنوز الأدب الفارسي ووضعها بين أيدي القراء والباحثين .

هو الشاعر الغزلي المجيد سيد محمد حسين بهجة التبريزي الملقب بـ « شهريار » . ولد عام ١٢٨٢ هـ. ش في حضن أسرة كبيرُها رجل علم وفن هو الحاج « ميرزا آقا خشكنابي » ، وفتح عينيه على هذا العالم . وزامنت مرحلة طفولته نهضة الأحرار بزعامة « ستارخان » و « باقر خان » في تبريز . ولهذا السبب رحل مع أسرته إلى مسقط رأس أجداده وهي قرية « خشكناب » . وكان الأستاذ شهريار طوال حياته يستعيد ذكرياته الماضية ، ويعدُّ تلك السنين من أحلى أيام حياته .

وقد درس في نشأته الأولى القرآن الكريم وديوان حافظ الشيرازي ، فارتبطت بهما معرفته وتعمق عشقه بالقرآن وبحافظ ، وترسخت هذه المعرفة في نفس ملك الكلام حتى آخر حياته . وكان بين الفينة والفينة يعود إلى هذين الكتابين مستأنساً بهما . كما أنه درس كتابَيْ « گلستان » و« نصاب » اللذين عثر عليهما في مكتبة أبيه في القرية المذكورة .

وبعد أن أتمَّ دراسته الدينية الأولى انتقل إلى تبريز ليختم بها دراسته في المدرسة المتحدة بالمرحلة المتوسطة . وبعد ذلك انتقل إلى طهران عام ١٣٠٠ هـ . ش ليتابع دراسته المتوسطة . ثم انتقل إلى مدرسة دار الفنون لينتسب إلى مدرسة الطبّ . ومع أنه درس فيها خمس سنوات فإن حدثاً عاطفياً عميق التأثير حال دون نيله مرتبة الدكتوراه . فترك طهران والكلية ، وعمل موظفاً بخراسان . وظل على عمله هذا بين ١٣١٠ و١٣١٤ . وبعد ذلك عاد ثانية إلى طهران ليعمل في المصرف الزراعي . وفي سنة ١٣١٦ هـ. ش ، أي بعد وفاة والده بثلاث سنوات قصد تبريز موطنه الأصلي وقرر الإقامة فيها طول حياته .

وفي عام ١٣٥٧ انضم شهريار إلى

صفوف الشعب الثائر إبّان نهضة إيران الإسلامية ضد نظام الشاه ، والتزم حتى آخر حياته بنظم الشعر مدافعاً عن هذه النهضة ، وقائماً بين صفوفها . وكان نتاج هذه الحقبة مجموعة شعرية عنوانها « نغمات الدم » .

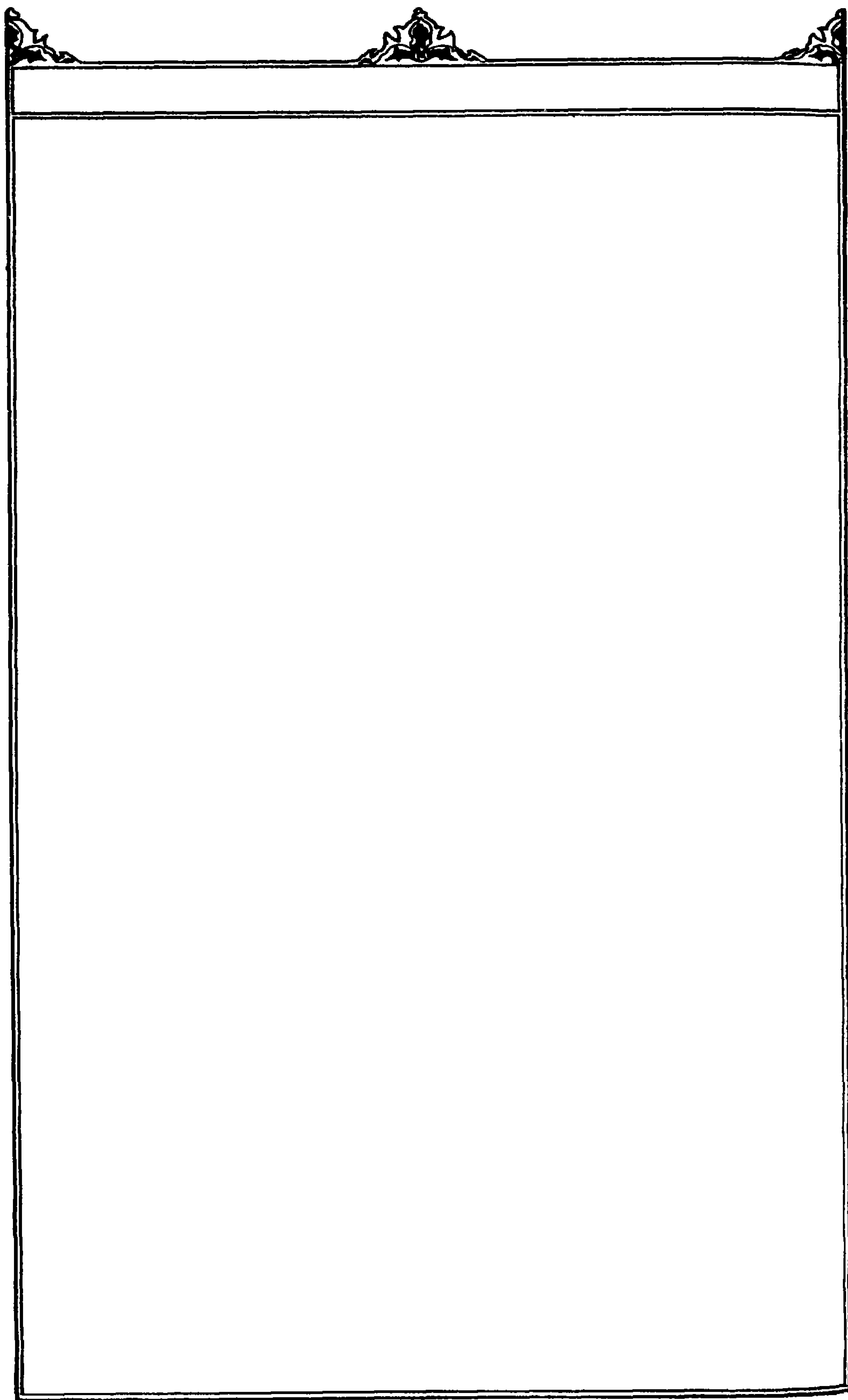
وقد أقيمت الندوة الشعرية الأدبية الفنية الرابعة بمساعي وزارة الإرشاد الإسلامي وبالإشتراك مع جامعة تبريز إحياء لذكرى الأستاذ شهريار والإشادة بمآثره ، واشترك فيها عشاق شعره فأبدعوا .

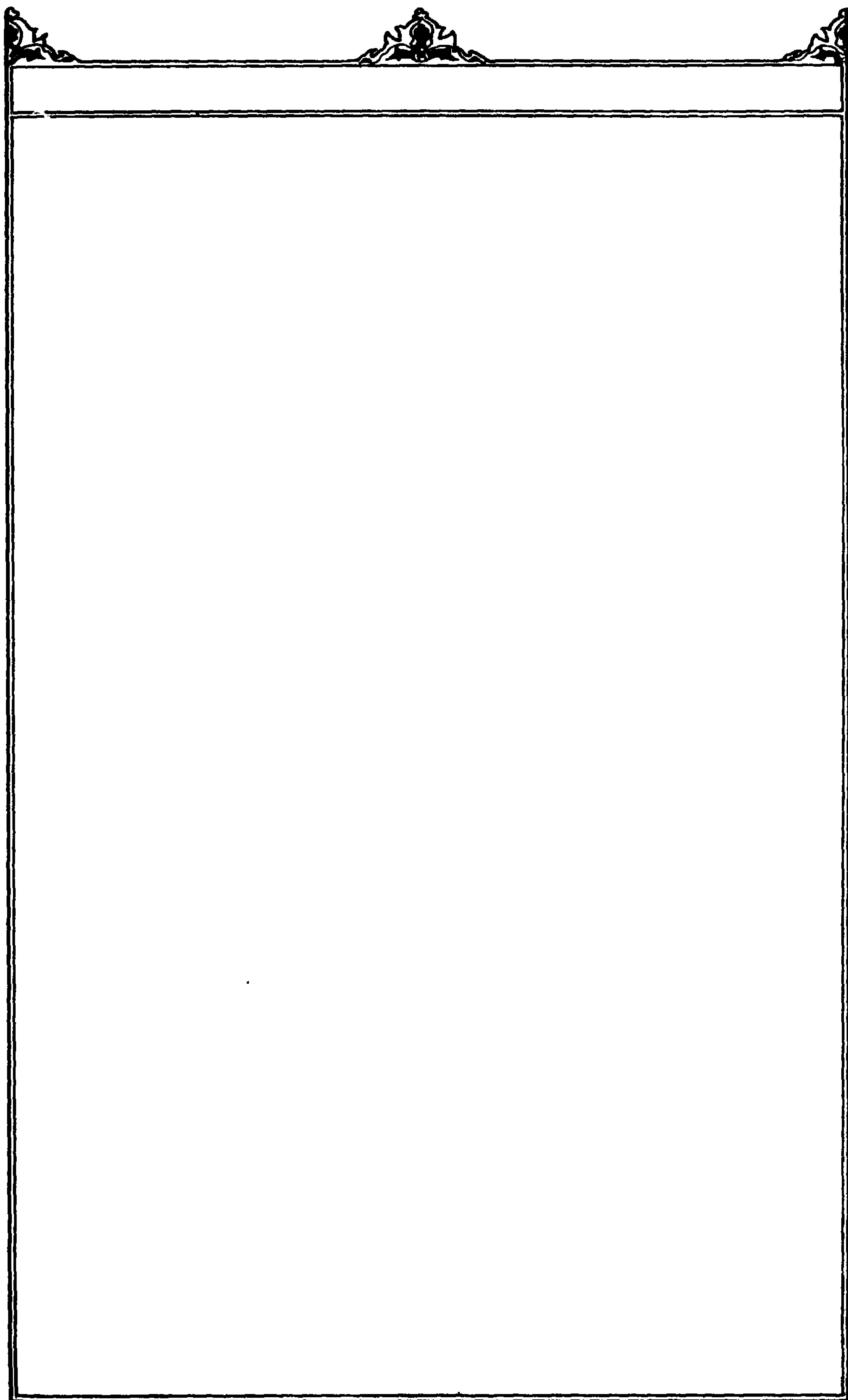
ومن الآثار الباقية للأستاذ شهريار قصائد شعرية كثيرة نظمها بالفارسية والتركية الآذرية ضمَّتها مجموعات شعرية له ، منها « علي يا طائر الرحمة » ، « يا أمي » ، « في ذكرى أبي » ، « رسالة إلى آنشتاين » ، « الفردوس المفقود » ، « ابنة بائع الزهور » ، « طائران من الجنة » وهذا كله باللغة الفارسية . أما مجموعته « حيدر بابا » فقد نظمها باللغة الآذرية . ولقد حفل شعره بالعاطفة والإنسانية ، اللتين كانتا مدرسة له .

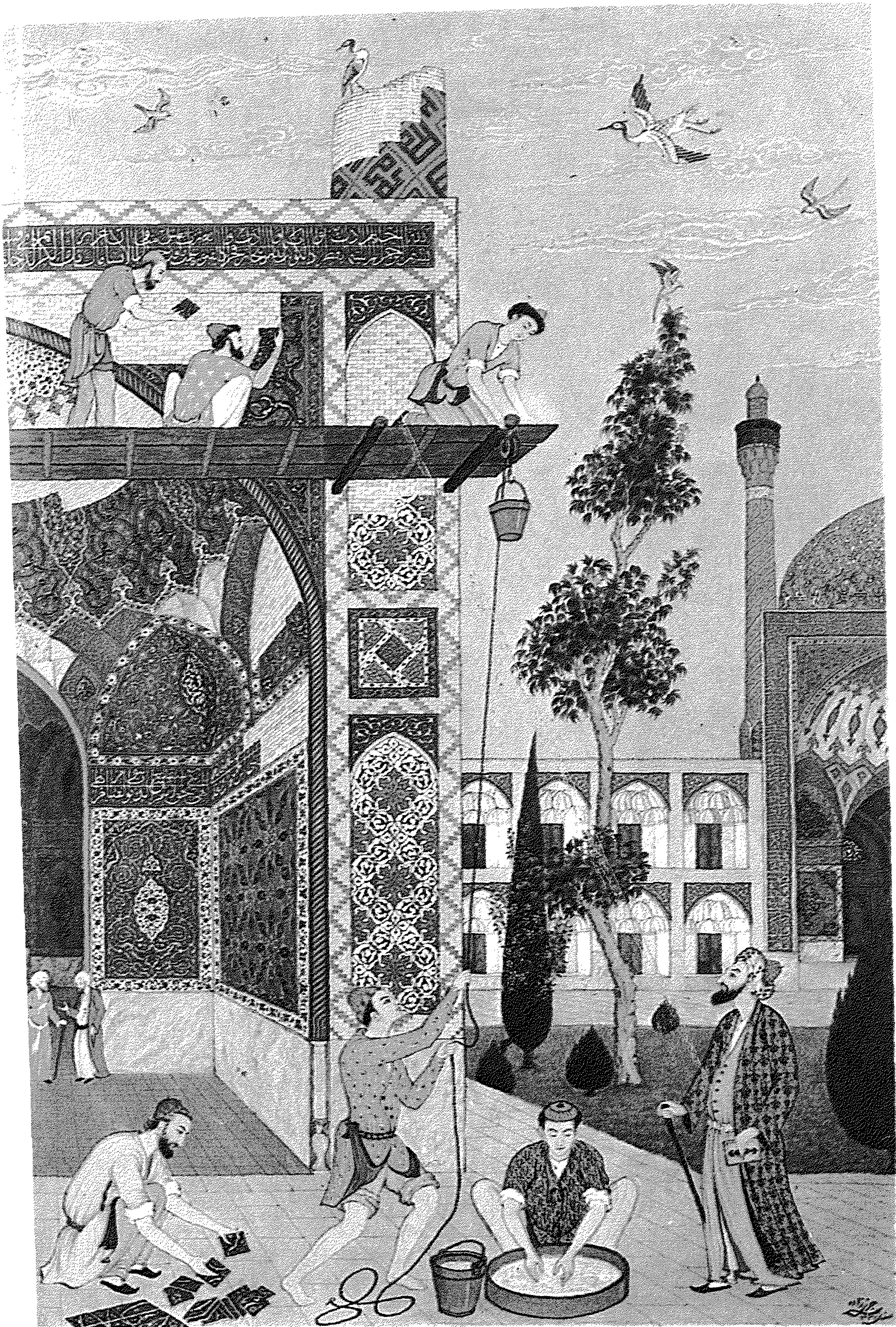
ومما يجدر التنويه به أن منظومته « حيدر بابا » حظيت بشهرة واسعة ليس في إيران فحسب ، بل إنها تخطت حدود البلاد لتشيع وتشتهر في تركية ، وفي آذربايجان الروسية ، ولتغدو على كل لسان . وقد طبعت في تركية عدة طبعات .

وقد لبى دعوة ربه عن عمر يبلغ ثلاثة وثمانين عاماً إثر مرض عضال ألمَّ به ولم يمهله إلا قليلاً .

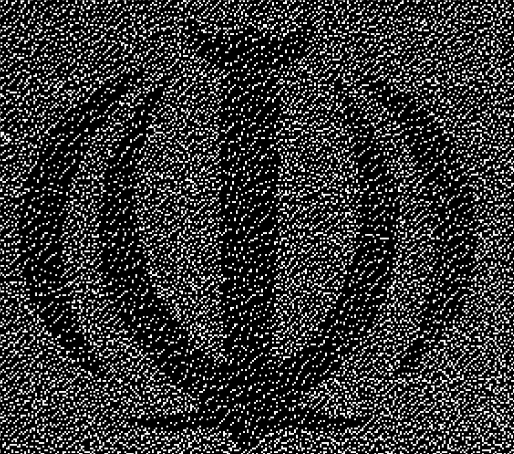
أوصى المرحوم شهريار قبل موته أن ينقل جثمانه ليوارى التراب في مسقط رأسه ، وقد نُفذت وصيته .







نموذج من فن زخرفة الأبنية بالفسيفساء والكاشي الملوّن مما اشتهرت به مدينة إصفهان



الثقافة الإسلامية

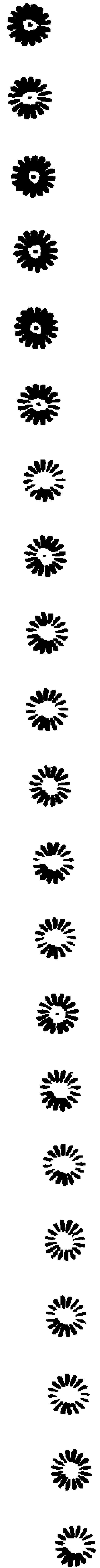
العدد الثاني والعشرون ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م - جمادي الأول - جمادي الثاني

الثقافة الإسلامية

مجلة تصدرها المستشارية الثقافية
للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق

العدد الثاني والعشرون ١٤٠٩ هـ ـ ١٩٨٩ م

جمادي الأول ـ جمادي الثاني



رئيس التحرير :
المستشار الثقافي
الشيخ محمد سالار

بسم الله الرحمن الرحيم

١ ـ « الثقافة الإسلامية » من اصدارات المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الايرانية بدمشق ، وتصدر كل شهرين

٢ ـ المقالات والبحوث التي تنشر على صفحات « الثقافة الاسلامية » تمثل وجهات نظر وآراء كتابها ولا تمثل رأي المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الايرانية وانها غير ملزمة بتلك الآراء

٣ ـ يمكن للكُتّاب والمؤلفين أن يرسلوا بحوثهم حول المواضيع التالية : (تاريخ الإسلام ، علم الرجال ، علوم القرآن والتفسير ، علم الحديث ، الأدب ، التاريخ السياسي ، الفقه والأصول ، النقد الأدبي ، نقد الكتب) إلى عنوان مجلة « الثقافة الإسلامية » .

وستقوم هيئة التحرير في المجلة بنشر البحوث والدراسات التي توافق المستلزمات التالية

ألف : أن يكون البحث قد التزم بالمنهج العلمي واتسم بالاتقان وعدم الوقوع في أي إشكال على المستوى الفني والمحتوى .

ب : وأن لا يكون البحث قد نشر في أية مجلة أو كتاب سابقاً .

ج : البحوث يجب أن تكون مستندة على وثائق مع ذكر المصادر والمراجع المعتمدة في موضوع البحث .

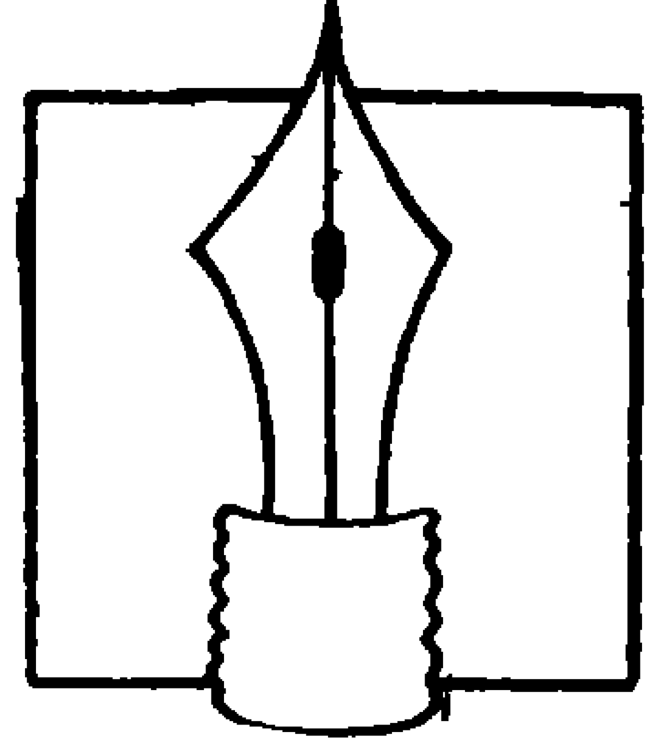
٤ ـ يتم دفع حقوق التأليف ، للمقالات والبحوث المختارة للطبع .

٥ ـ يعتمد ترتيب نشر البحوث والمقالات في المجلة على أسس فنية وليس لأسباب أخرى .

« الثقافة الإسلامية »
دمشق ـ ص.ب : ٩٣٥١



في هذا العدد



كلمة العدد

بسم الله الرحمٰن الرحيم

ما إن يصبح هذا العدد من « الثقافة الإسلامية » بين يديك أخي العزيز حتى تظلنا ثلاث ذكريات .

أولاها : ذكرى ولادة سيدة نساء العالمين فاطمة الزهراء (ع) . الزهراء تلك الإنسانة ، التي تشعبت فيها جوانب الشخصية الشامخة ، واتسعت وامتدت حتى طبعت بطابعها المميز بشكل مباشر وغير مباشر كل حنيّة من حنايا تاريخ هذه الأمة ، وتركت بصماتها واضحة جلية على كل صفحة من صفحاته ، حتى ليقال بحق أن سيرة فاطمة هي سيرة أمة في شخص .

إن الزهراء (ع) مثّلت الإسلام بصدق ، حتى غدت اسلاماً حياً يسعى على قدمين فكراً وسلوكاً ، وحطمت قيود الزمان وحدود المكان ؟ !

تلك هي فاطمة بنت محمد ، وزوج علي ، وأم الحسن والحسين ، الثائرة في الحياة والممات ، الرافضة للظلم ، والمناهضة للطغاة والظالمين .

فلتكن هذه الذكرى المباركة ، مناسبة صادقة نتنسم عبيرها ، ونتفيأ ظلالها ، علّنا نستهدي بهديها ، أو نشرق بنورها ، بل علّ نساء أمتي في هذا العصر من اللواتي قد أصابهن جدب في الروح أو انجراف بتيار المادية الغارقة في مهابط الحيوان يستفدن من الدروس والعظات والعِبر في حياة بضعة رسول الله (ص) ، فيلقي ذلك ضوءاً على بعض ما في حياتهن من جوانب نقص وتخلّف إذا هن تمثّلنها سلوكاً وفكراً وحياة ، ومن أحق من فاطمة أن تقدّم لنساء أمتنا علّهن يحتذينها ؟ !

ثانيتها : ذكرى ولادة بضعة الزهراء ، الحوراء زينب بنت علي (ع) التي

حملتِ اشعاعات ثورة الإسلام الكبرى في كربلاء إلى العالم مع الإمام زين العابدين علي (ع) فكانت بذلك سبباً في تربية الأجيال الإنسانية على مبادىء التضحية والفداء في سبيل الحق ، واعلاء كلمة الله في الأرض ، حيث رسمت أروع صور البطولة والشجاعة والإقدام ، وعدم التهيب أمام الطغاة والظالمين ، لتبين بذلك لنساء الأمة الإسلامية عبر العصور ، ما ينبغي أن يكنّ عليه من صلابة في الحق ، تجعلهن رائدات في اصلاح مجتمعاتهن وحاملات لرايات تحرير بنات جنسهن من عقد الدونية والهوان ، تلك الصلابة الممزوجة بشفافية الأنوثة وعاطفتها التي تجعل منهن أمهات للأجيال المسلمة ترضعنها الايمان الصافي وتمنحنها الرفق والمحبة والعطاء .

ثالثها : ذكرى يوم الممرضة العالمي ، هذه الذكرى التي ترمز إلى روح العطاء الذي تتميز به هذه الأنثى مع ما ينطوي عليه من نكران للذات في سبيل مد يد العون إلى كل من يحتاج إلى مساعدة من المرضى والمصابين إلى أي دين انتموا أيام السلم كما في أيام الحرب ، وهذا من المفاهيم الإسلامية الايمانية التي يحث عليها الإسلام كتاباً وسنّة ، وهذا إن دل على شيء فانما يدل على انسانية هذا الدين وعالميته ، عندما نظر إلى البشرية بمنظار واحد « كلكم لآدم وآدم من تراب » ، « الناس سواسية كأسنان المشط » ، « من أغاث أخاه المؤمن اللهفان اللهثان عند جهده فنفسّ كربته وأعانه على نجاح حاجته كتب الله له بذلك ثنتين وسبعين رحمة من الله . . . » .

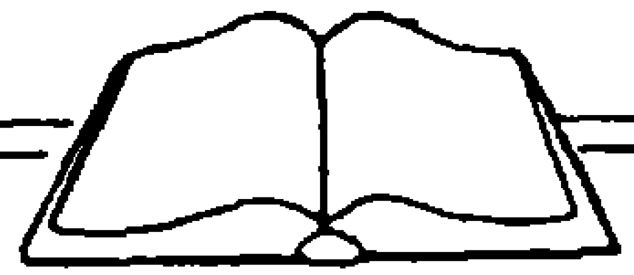
والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

رئاسة التحرير

بسمه تعالى

ترجمة النص الكامل لرسالة الإمام الخميني قائد الثورة ومؤسس الجمهورية الإسلامية الإيرانية إلى الزعيم السوفييتي ميخائيل غورباتشوف والتي نقلها آية الله جوادي آملي إلى القيادة السوفياتية .

بسم الله الرحمن الرحيم



حضرة السيد غورباتشوف رئيس المجلس الأعلى لإتحاد الجمهوريات الإشتراكية السوفياتية مع التمنيات بالتوفيق والسعادة لكم وللشعب السوفياتي .

لقد وجدت أنه من الضروري التذكير بأمور بعد تسلمكم السلطة لشعوري بأن حضرتكم قد بدأتم دوراً جديداً من التحليل السياسي وإعادة النظر والتعامل مع قضايا العالم وقضايا الإتحاد السوفياتي بشكل خاص وأن جرأتكم وشجاعتكم في التعامل مع الأحداث العالمية التي كثيراً ما تكون سبباً لتطورات جديدة وسبباً لإضطراب المعادلات الجارية التي تسود العالم لهي جديرة بالثناء .

مع أنه من الممكن أن يكون إطار تفكيركم وإجراءاتكم الجديدة مجرد طريقة لحل المعضلات الحزبية وبأزائها حل بعض المشاكل التي يعاني منها شعبكم ولكن شجاعتكم ـ ولو بهذا الشكل المحدود ـ في إعادة النظر في مذهب ظل لسنين طوال يكبل ثوار العالم بقيوده الحديدية لهي جديرة بالثناء .

وإذا كنتم تفكرون في أبعد مما ذكر فإن أول أمر مما سيحقق النجاح لكم يقيناً هو أن تعيدوا النظر في سياسة أسلافكم التي تركزت على إبعاد المجتمع عن الله والدين ، هذه السياسة التي ألحقت في الحقيقة أقسى الضربات وأخطرها

بكيان المجتمع السوفياتي ، واعلموا بأن التعامل الواقعي مع قضايا العالم لا يتيسر إلا من هذا الطريق .

من الممكن جداً أن تبدو « من خلال السياسة والممارسات الإقتصادية الخاطئة للمسؤولين الشيوعيين السابقين » دنيا الغرب وكأنها الحديقة الغنّاء المنشودة ، ولكن الحقيقة هي شيء آخر . فلو حاولتم في هذه الفترة أن تحلوا العقد العمياء التي واجهتها الإشتراكية والشيوعية باللجوء إلى مركز الرأسمالية الغربية فإنكم بالإضافة إلى عدم تمكنكم من إزالة معاناة مجتمعكم ستحتاجون إلى أفراد آخرين لتعويض ما ستقعون فيه من أخطاء في هذا المجال ، وذلك لأن الماركسية اليوم وأساليبها الإقتصادية والإجتماعية تواجه طريقاً مسدوداً وأن عالم الغرب هو أيضاً يعاني من هذه القضايا ولكن بشكل آخر ، كما يعاني من قضايا أخرى .

حضرة السيد غورباتشوف : يجب البحث عن الحقيقة ، إن مشكلة بلادكم الأساسية هي ليست قضية الملكية والإقتصاد والحرية ، بل إن مشكلتكم هي فقدان الإعتقاد الواقعي بالله وهذه هي ذات المشكلة التي جرت الغرب أو ستجره إلى الإنحطاط والطريق المسدود .

إن مشكلتكم الأساسية هي التورط في صراع لا طائل تحته مع الله مبدأ الوجود والخلق .

السيد غورباتشوف : من الواضح للجميع أنه يجب تحنيط الشيوعية من الآن فصاعداً في متاحف التاريخ السياسي العالمي ، لأنها لم تعد تلبي أي حاجة من الحاجات الواقعية للإنسان ، ولأنها مذهب مادي ولا يمكن للمادية أن تنقذ البشرية من أزمة عدم الإعتقاد بالمعنويات ، هذه الأزمة التي تعد أهم أساس لمعاناة المجتمعات البشرية في الشرق والغرب .

السيد غورباتشوف : من الممكن أن لا تصرفوا النظر ـ ظاهراً ـ عن بعض الجوانب للماركسية بل لعلكم ستحاولون من خلال تصريحاتكم إبداء اعتقادكم الكامل بهذا المذهب ، ولكنكم تعلمون أن ما هو ثابت ليس كذلك .

إن زعيم الصين كان أول من أنزل ضربته بالشيوعية وأنتم الشخص الثاني ، ويبدو أنكم قد أنزلتم آخر ضربة بها . لقد أصبح العالم اليوم لا يرى شيئاً يسمى الشيوعية ، ولكننا نريد منكم وبشكل جاد أن لا تقعوا في حبال وقيود الغرب والشيطان الأكبر وأنتم تكشفون زيف الأوهام الماركسية .

إني لأرجو أن يكون الفخر الحقيقي نصيبكم في أن تزيحوا من وجه التاريخ وبلادكم آخر القشور البالية لسبعين عاماً من اعوجاج عالم الشيوعية .

لم تعد الدول اليوم مستعدة لأن تواكبكم مع حرصها على أوطانها وشعوبها في هدر ثرواتها الطبيعية أكثر مما حصل لترسيخ أقدام الشيوعية التي باتت أصوات تهشّم عظامها تصل مسامع أبنائهم .

السيد غورباتشوف : حين سمع نداء الله أكبر بعد سبعين عاماً ، من مآذن مساجد بعض الجمهوريات السوفياتية وسمع نداء أشهد أن محمداً رسول الله (ص) ، فإن هذا النداء ابكى عيون انصار الإسلام المحمدي الأصيل شوقاً ، ولهذا السبب رأيت من الضروري أن اذكركم بهذا الموضوع وهو أن تعيدوا النظر مرة أخرى في نوعي النظرة الكونية المادية والإلهية ، وتفكروا في ذلك .

لقد عرف الماديون مقياس المعرفة في نظرتهم إلى الكون وهم يطردون كل ما هو غير محسوس من محيط العلم ويرون أن الوجود هو قرين المادة ، ويرون أن لا وجود لكل ما ليس بمادي .

وهم يرون عالم الغيب ووجود الله والوحي والنبوة والقيامة من الأساطير . في حين أن مقياس المعرفة في النظرة الإلهية للكون أعم من الحس والعقل وأن كل معقول يدخل في محيط العلم حتى ولو لم يكن يدرك بالحس . فلذلك فإن الوجود يعتبر اعم من عالمي الغيب والشهادة ، وإن كل ما لا مادة له يمكن أن يكون موجوداً وكما أن الموجود المادي يعتمد في وجوده على المجرد ، فإن المعرفة الحسية ايضاً تعتمد على المعرفة العقلية .

إن القرآن المجيد ينتقد أساس الفكر المادي ويقول للذين يظنون عدم وجود الله لعدم امكان رؤيته حيث يقول القرآن على لسان هؤلاء ﴿ **لن نؤمن لك حتى**

نرى الله جهرة ﴾ ، ويجيبهم القرآن **﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير ﴾** .

لست الآن بصدد سرد دلائل القرآن الكريم في مجال الوحي والنبوة والقيامة ، فهذا قد يكون في رأيكم أول البحث ولم أكن لأرغب في الأساس أن آخذكم إلى الطرق الملتوية الوعرة التي اتبعها الفلاسفة وبخاصة الفلاسفة الإسلاميون ، وإني لأكتفي هنا بمثالين بسيطين فقط ، أحدهما فطري والآخر وجداني حيث يستطيع حتى السياسيون الإستفادة منهما :

إنه لمن البديهيات إن المادة مهما تكن فهي لا تدرك شيئاً عن كنهها ، وأن أي تمثال مادي للإنسان فإن كل جانب منه محجوب بالنسبة إليه عن الجانب الآخر ، في حين نشاهد بالحس أن الإنسان والحيوان بإمكانهما الإحاطة بكل اطرافهما وهما يعرفان مكانهما وماذا يحصل في محيطيهما ويدركان ما يدور في العالم الذي يحيط بهما . ولهذا فإن في الإنسان والحيوان شيئاً آخر هو فوق المادة ولا صلة له بعالم المادة وهو لا يموت بموت المادة بل هو باق .

إن الإنسان ليصبو فطرياً وبشكل مطلق إلى نيل كل كمال وانتم تعلمون جيداً أن الإنسان يميل إلى أن يكون قدرة مطلقة في العالم ، ولو أمسك هذا العالم في قبضته وبسط سلطته إن قيل له إن هناك عالماً آخر غير هذا فإنه مع ذلك يصبو فطرياً ليتسلط على ذلك العالم أيضاً ، وهكذا ، ومهما اكتسب الإنسان من العلوم فهو يتوق أيضاً إلى كسب علوم أخرى إن أخبر بوجودها ، ولهذا يجب أن تكون هنالك القدرة المطلقة والعلم المطلق ليتعلق قلب الإنسان بهما ، وهذه القدرة المطلقة والعلم المطلق هما الله تعالى الذي نتوجه كلنا لوجوده حتى ولو لم نعرف ذلك .

وإن الإنسان ليريد الوصول إلى « الحق المطلق » وأن يفنى في ذات الله ، وأن الشوق للخلود في حياة ابدية مترسخ في أعماق كل إنسان وهذا دليل على وجود عالم خالد لا موت فيه ابداً .

وإذا رغبتم في البحث عن هذه العلوم ، يمكنكم أن تأمروا اصحابها بأن

يراجعوا بالإضافة إلى كتب فلاسفة الغرب ما كتبه الفارابي وابن سينا رحمهما الله ، في الحكمة المشائية ، ليتضح أن قانون العلية والمعلولية الذي تعتمد عليه كل المعارف ، هو قانون معقول وليس بمحسوس وإن إدراك المعاني الكلية والقوانين الكلية ايضاً اللذين يعتمد عليهما كل استدلال هما من الإدراكات المعقولة غير المحسوسة .

وليراجعوا أيضاً كتب السهروردي رحمه الله ، في الحكمة الإشراقية ، وليشرحوا لكم حيث يتضح فيها أن كل جسم أو موجود مادي محتاج إلى النور المحض المنزه عن الحس ، وإن إدراك ذات الإنسان الشهودي لحقيقة نفسه لا علاقة له بأية ظاهرة من ظواهر المادة .

واطلبوا من الأساتذة الكبار مراجعة كتب صدر المتألهين ، رضوان الله عليه ، وحشره الله مع النبيين والصالحين ، في الحكمة المتعالية ، ليتبين أن حقيقة العلم هي وجود مجرد عن المادة وأن كل فكر لا علاقة له مطلقاً بالمادة وهو منزه عنها ولا يمكن الحكم عليه بأحكام المادة .

ولا أثقل عليكم هنا فكتب أهل العرفان وبخاصة كتابات محيي الدين بن عربي ، كثيرة ، إذا اردتم أن تستفيدوا من مباحث هذا الرجل العظيم ، فابعثوا عدداً من خبرائكم الأذكياء والضالعين في مثل هذه المعارف إلى مدينة قم ، حتى يطلعوا وبعد التوكل على الله ، بعد أعوام ، على عمق منازل المعرفة اللطيفة التي هي أدق من الشعر ، لأنه ليس بالإمكان الإطلاع على هذه المعرفة بغير هذا الشكل .

السيد غورباتشوف : إنني وبعد ذكر هذه المسائل والمقدمات ، اطلب منكم أن تحققوا بدقة وتمعن في الفكر الإسلامي ، وهذا ليس لأن المسلمين والإسلام بحاجة إليكم بل لأجل القيم العالمية الرفيعة للإسلام التي بإمكانها انقاذ كل الشعوب وإسعادها وحل المشكلات الأساسية للبشرية .

إن النظرة الجادة للإسلام ، بإمكانها انقاذكم إلى الأبد من قضية افغانستان وما شابهها من القضايا في العالم ، ونحن نعتبر مسلمي العالم ، كمسلمي بلدنا ،

ونعتبر انفسنا شركاء في مصيرهم دائماً .

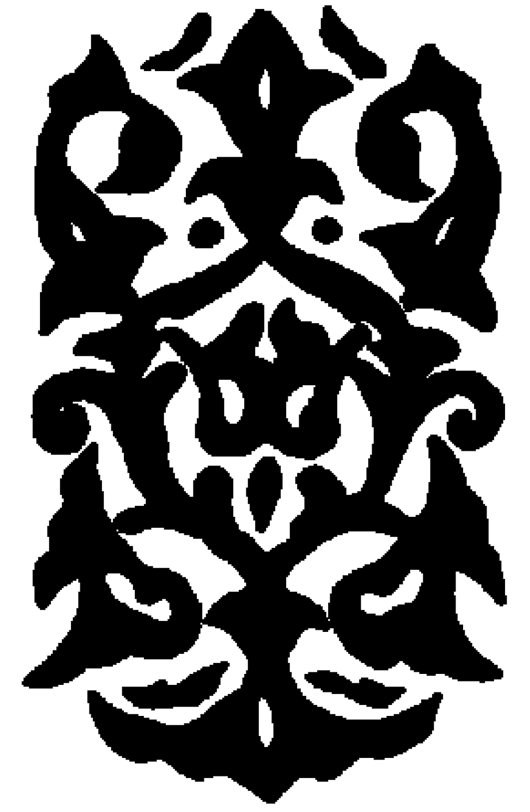
لقد اثبتم من خلال الحريات النسبية التي أعطيت للمراسيم الدينية في بعض الجمهوريات السوفياتية أنكم لا تعتقدون بعد الآن بأن الدين أفيون الشعوب . يا ترى هل الدين الذي جعل من إيران الجبل الصامد أمام القوى الكبرى ، هو أفيون المجتمع ؟

فهل الدين الذي يطالب بإقامة العدل في العالم ، ويطالب بحرية الإنسان من القيود المادية والمعنوية هو أفيون المجتمع ؟ أجل ، إن الدين الذي يصبح وسيلة لسلب القوى المادية والمعنوية للبلدان الإسلامية وغير الإسلامية ، ويضعها تحت تصرف القوى الكبرى وباقي القوى العالمية ، وينادي بفصل الدين عن السياسة هو أفيون المجتمع ، ولكن مثل هذا الدين ، ليس ديناً واقعياً بل هو دين يسميه شعبنا ديناً أمريكياً .

وفي الختام ، أعلنها بصراحة إن الجمهورية الإسلامية في إيران تعد أكبر وأقوى قاعدة في العالم الإسلامي بإمكانها أن تملأ بسهولة الفراغ العقائدي في نظامكم .

وعلى أي حال ، إن بلادنا تؤمن كما في السابق بحسن الجوار وتحترم العلاقات المتبادلة . والسلام على من اتبع الهدى .

روح الله الموسوي الخميني
٢٢ جمادى الأولى ١٤٠٩



٥ ـ المسؤولية لا تمثل امتيازاً ذاتياً :

إننا نلاحظ في تاريخ النبي القرآني . . كثيراً من الآيات التي تخاطب النبي بأسلوب الوعيد والتهديد والمواجهة الحسابية الدقيقة على أساس افتراض الإنحراف عن الخط المستقيم في مجال العقيدة أو في مجال العمل . . ولا نجد هناك أي تغليف لهذا الأسلوب بأي غلاف من التبجيل أو التوقير الذي تفرضه طبيعة المستوى العظيم الذي رفعه الله إليه في « ذاته » المقدسة وفي نبوّته العظيمة .

وهذا ما تمثله الآيات التالية :

﴿ ولقد أوحي إليك وإلى الذين من قبلك لئن أشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين ﴾ الزمر/ ٦٥ .

﴿ ولو تَقَوّل علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين فما منكم من أحد عنه حاجزين ﴾ الحاقة/ ٤٤ ـ ٤٧ .

﴿ قل إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم ﴾ الانعام/ ١٥ .

﴿ وأن أقم وجهك للدين حنيفاً ولا تكونن من المشركين ولا تدع من دون الله ما لا ينفعك ولا يضرك فان فعلت فانك إذاً من الظالمين ﴾ يونس/١٠٥-١٠٦.

إننا نفهم من خلال هذه الآيات ، أن المسؤولية لا تمثل امتيازاً يرتفع به الإنسان عن الإنسجام مع الخط العملي ، بل تمثل مواجهة حقيقية للموقف تحت

طائلة العقاب الشديد ، مما يلغي الأساليب التقليدية التي تعتبر الأشخاص الذين يملكون المراكز القيادية أكبر من النقد أو من مواجهته بالمسؤولية المباشرة على تقدير الإنحراف، ويفرض على المسلمين ـ بدلاً من ذلك ـ أسلوباً جديداً تنطلق فيه المسؤولية لتحدد للإنسان موقعه ومكانته من خلال انسجامه مع خطها العام ، وقد لا نحتاج إلى التنبيه على أن النبي (ص) لم يكن في هذا الإتجاه . . ليفرض في حالته الإشراك أو التقول على الله . . لأن روحه النبوية الرسالية لا تستسلم لمثل هذه الحالات المنحرفة . . التي كانت رسالته من أجل انقاذ الناس منها . . ولكن هذا التنبيه كان أسلوباً عملياً لمخاطبة الأمة من خلال النبي (ص) للإيحاء لهم بمثل هذا الأسلوب في حياتهم العملية .

٦ ـ مع الفقراء المؤمنين لا مع الأغنياء المترفين :

لقد وردت آيات كثيرة تدعو النبي إلى أن يقرب الفقراء إليه ويعيش معهم باعتبار أنهم يمثلون الفئة المؤمنة التي تلتقي بالله في صفاء ونقاء وروحانية ، ويدعوه إلى أن لا يستسلم للأجواء المترفة المحاطة بزهو الحياة وزينتها مما يعيشه المترفون اللاهون العابثون الذين لا تنفتح قلوبهم لله في خشوع الإيمان .

إننا نلاحظ في هذه الآيات ، انسجاماً مع خط الرسالة في شخصية الرسول عندما ترتبط بالقاعدة المؤمنة من خلال ايمانها الصافي العميق ، بعيداً عن كل مظاهر العظمة والترف . لأن القيمة كل القيمة هو فيما تمثله من الايمان مما يجعل العلاقات خاضعة لذلك . . أما الجوانب الأخرى التي يتعاظم بها الناس خارج نطاق الايمان فقد تجذب الأشخاص الذين لا يعيشون رسالية الحياة بل ينجذبون إلى شهواتها ومظاهرها ، أما الرساليون فقد لا يجدون فيها مجد القيمة بل قد يرونها ضد القيمة من خلال الممارسات المنحرفة التي تهوي بالإنسان إلى مكان سحيق . . إنها ليست عقدة ضد الغني والأغنياء . بل كل ما هناك أنها تتجه اتجاهاً في جانب العلاقة الايجابية للايمان مع الفقر . . وتتحول إلى اتجاه سلبي في رفض المظاهر المنحرفة للغنى في طريق الضلال . **﴿ واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطا ﴾**الكهف/٢٨.

ونلاحظ في هذه الآية أن الدعوة انطلقت بكلمة «فاصبر نفسك» مما يوحي بأن القضية تحتاج إلى معاناة وتأمل وصبر، لأن العيش مع المستضعفين قد يوحي للإنسان الغافل بالمهانة التي لا تتناسب مع مركزه الإجتماعي. وقد تطرح القضية بأسلوب آخر يوحي بأن هناك حادثة طلب فيها بعض الناس من النبي أن يطرد من حوله من الفقراء، فكان التوجيه القرآني في مواجهة هذه العقلية، باسلوب قويّ حاسم:

﴿ ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء فتطردهم فتكون من الظالمين ﴾ الانعام/ ٥٢.

إن القضية تطرح على التأكيد على صفتهم الروحية المتمثلة في ممارساتهم العملية لإخلاصهم لله، بعيداً عن أية صفة أخرى طارئة.. ولا بد للرسول أن ينسجم مع هذا الإتجاه انطلاقاً من عمق رسالته.. فيقربهم إليه ولا يطردهم لفقرهم ووضاعتهم الإجتماعية، ثم لماذا يطردهم. إن القضية ليست هي علاقته بهم وعلاقتهم به فلا هم يحاسبون عنه، ولا هو يحاسب عنهم.. وتنتهي الآية إلى اعتبار ذلك ظلماً كبيراً. ويعنف الأسلوب في سورة «عبس»:

﴿ أما من استغنى فأنت له تصدّى وما عليك ألا يزّكى وأما من جاءك يسعى وهو يخشى فأنت عنه تلهّى ﴾.

إنه يعالج حالة عامة.. هي حالة الإهتمام بالأغنياء في مقابل التلهي عن الفقراء.. ونتساءل: هل هي دعوة لترك الأغنياء يعيشون على هواهم وضلالهم فيوجهون طاقاتهم في اتجاه الشر والعصيان.. والإكتفاء بالفقراء في مجال الدعوة إلى الله.. ونجيب: ليست القضية كذلك فالدعوة عامة للبشر كلهم فقيرهم وغنيهم، والنبي مسؤول عن هداية هؤلاء وهؤلاء.. ولكن القضية هي ـ كما صرحت الآيات ـ أن لا يصرف الإنسان بوجهه عن الفقراء ويتلهى عنهم، لينشغف بالأغنياء وينشغل بهم لمكانتهم ولثروتهم، وقد لا تكون الرسالة واردة في حسابهم مما يحتاج إلى جهد كبير لإدخالهم في الجوّ واخراجهم من حالات

اللامبالاة ، بينما يقف أولئك الضعفاء الفقراء ، وفي قلوبهم خشية الله التي تدفعهم إلى العمل وفي أعينهم تطلعات الايمان التي تقودهم إلى المعرفة . . فليس بين الداعية وبين السير في رسالته معهم إلا أن يعلمهم فيتعلموا ويأمرهم فيطيعوا فكيف يتركهم حيارى ويستسلم للغافلين السكارى . .

وهكذا نجد في هذه الآيات التي عاشت في أجواء النبي على أساس الأحداث المتنوعة في مسيرة الرسالة . . درساً عملياً لنا أن نعيش الرسالة في أجواء البسطاء والضعفاء والفقراء من المؤمنين الذين يبحثون عن المعرفة وعن الخط العملي السليم ، ولا نوحي لأنفسنا بالمراكز الكبيرة التي نحتلها في المجتمع فنبتعد عنهم ونستطيل عليهم ، لأن المركز الكبير للإنسان الرسالي هو في الإرتباط برسالته وبقاعدته ، لا بامتيازاته الدنيوية . وبذلك يبقى الإرتباط الواعي بالقاعدة على أساس عضوي بعيداً عن الهزاهز السياسية والإقتصادية والإجتماعية ، لأن ذلك هو السبيل الأفضل لتركيز المسيرة ووعي الهدف ولن يتحول العاملون في سبيل الله إلى طبقة اجتماعية تشعر بالحواجز الطبقية التي تفصلها عن الآخرين فان العمل في سبيل الله ليس مهنة تدر الأرباح بل هي رسالة ترتفع بالإنسان في حياته الفردية والإجتماعية إلى مستوى النبوات السائرة أبداً في طريق الله .

وهناك ناحية أساسية تستوقفنا في هذا المجال ، وهي أن الفقراء يمثلون القاعدة الجاهزة للدعوات التغييرية في الحياة .

أولاً : لأن تلك الدعوات قد انطلقت من موقع الحاجة ألى مواجهة الظلم والطغيان والإنحراف عن خط الله في الحياة ، بالرسالة التي تعمل على اقامة العدل في الأرض وحل مشاكل الإنسان المتنوعة وذلك هو ما يهدف إليه الضعفاء والفقراء الذين يبحثون عن الحركة التي تنقذهم من ضعفهم وفقرهم الأمر الذي يجعلهم الأتباع الطبيعيين للرسالة . . وهذا هو ما نلاحظه في الرسالات السماوية والدعوات الإصلاحية التي بدأت المسيرة بهذه الفئات كما نستوحيه من قوله تعالى : **﴿ ما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأي ﴾** . .

وثانياً : إن الفقراء والضعفاء لا يجدون شيئاً يخسرونه من خلال تحركهم مع الرسالة .. لأنهم لا يملكون الإمتيازات التي يملكها الآخرون ليخافوا من فقدانها عندما يجاهدون ، أو عندما تنتصر الرسالة لتنفذ برنامجها العملي في الحياة .. بينما يتوقف الأغنياء والأقوياء والمترفون .. ليفكروا طويلاً فيما تستهدفه الرسالة أو تؤدي إليه من نتائج صعبة في مواقعهم العامة والخاصة ..

وثالثاً : إن الفئات المضطهدة في المجتمع تظل مرتبطة بالفطرة في صفاءها ونقاءها ، ومنسجمة مع روح البساطة والعفوية في الحياة مما يجعلها أكثر التقاءً وانجذاباً للقيم الروحية الطيبة التي تحملها الرسالات ، وأقرب إلى معانيها البسيطة الصافية .. بينما يبتعد الآخرون عن الفطرة بما تحدثه العلاقات المادية المعقدة ، وما ينتجه الترف من أطماع وشهوات وامتيازات تحجب الإنسان عن رؤية النور في ينابيعه الأولى ، وتجعل بينه وبين الحقيقة حاجزاً كبيراً يبتعد به عن الوضوح في تصور الأشياء .

وهذا هو ما يجب أن نواجهه في حياتنا الإسلامية العملية . بالإنفتاح على قضاياهم ومشاكلهم من خلال الإسلام بدلاً من أن ينفتحوا عليها من خلال المبادىء الأخرى كما يفعل الآخرون .

٧ ـ القرآن يثير نقاط الضعف في حياة المسلمين الأولين :

ربما كان من الأمور التي نواجهها في أعمالنا الشخصية والإجتماعية والرسالية ، قضية اخفاء نقاط الضعف عن أنظار الآخرين والتنكر للذين يثيرونها باعتبار أن ذلك يمس كرامة الفرد والمجتمع والرسالة .. لأننا نحاول دائماً أن نعطي لأنفسنا ولأعمالنا ومبادئنا صفة الكمال المطلق الذي لا يعتريه النقص ولا يطرأ عليه الضعف .. وقد أدى هذا الإتجاه إلى إبقاء نقاط الضعف في مكانها دون إصلاح ، بل ربما تطور الأمر إلى تحولها إلى شيء خطير يهدد الوجود بفعل التنامي والتصاعد المستمر لها في الخفاء وقد يقول بعض الناس .. إن اظهار نقاط الضعف لدى الأمة ينتج سلبيات كبيرة في حياتها الفكرية والعملية لأنه يفقدها

الثقة بنفسها من جهة ، ويغري بها الآخرين من جهة أخرى . . الأمر الذي يجعلها عرضة للإهتزاز والإنهيار . .

ولكننا نجيب على ذلك . . أننا عندما نؤكد على خطورة اخفاء نقاط الضعف ، لا ندعو إلى اظهارها بشكل استعراضي ساذج . . بل كل ما نريده هو أن لا نتنكر لها في عملية النمو والتقدم . لأن ذلك يوقعنا في الخوف المرعب من الأخطاء بالمستوى الذي يحولها إلى عقدة ذاتية تشلّ فينا الشعور الأصيل بالثقة في القدرة على تجاوزها والتغلب عليها ، فيؤدي ذلك إلى الهروب منها والإنهزام أمامها بدلاً من مواجهتها بنقاط القوة من الجهات الأخرى لنحولها إلى نقاط قوة جديدة . . فتتأكد الثقة من جديد وتتعمق عندما نشعر أن قوتنا ليست في خطر ، وأنها تنتقل من موقع إلى موقع في عملية صنع الإنسان للتكامل والفكرة القوية .

وهذا هو الذي واجهه النبي محمد (ص) في بداية الدعوة في مرحلة الايمان الأولى . وفي مرحلة الجهاد والصراع . .

فقد استسلم بعض المؤمنين ـ وهو عمار بن ياسر ـ لنقاط الضعف الموجودة في نفسه فنطق بكلمة الكفر تحت تأثير التعذيب الشديد والإكراه الشرس من قريش . . وجاء إلى رسول الله وهو يشعر بالإهتزاز وقال له النبي لقد أنزل الله فيك قرآناً فان عادوا فعُد . . وذلك قوله تعالى : ﴿ **إلا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان** ﴾ .

ويحدثنا القرآن الكريم عن اتخاذ الكافرين المؤمنين أولياء ، وينهى المؤمنين عن ذلك . . ثم يستدرك ليلاحظ بأن هناك ظروفاً قاسية قد يستسلم فيها المؤمنون للضغط والإكراه فاباح لهم ذلك على أساس التقية . .

إننا نجد هناك تأكيداً لوجود نقاط ضعف في سلوك المؤمنين في حالات الشدّة . . لكنها ليست مميتة فأراد الله أن يعطي الإنسان الفرصة الطبيعية للإنسجام معها من أجل أن لا يقع في حرج يبعده عن السير الطبيعي للأشياء وذلك في بدايات الايمان . . لأن مثل ذلك لا يعطل المسيرة ولا يشلّ الحركة . . بل يترك لها الفرصة لتستريح وتتنفس في جو بعيد عن الضغط لتبدأ الرحلة من جديد لتقوى

وتشتد فتستقيم لها الإرادة ويمتد بها الايمان وتتجه أهدافها إلى التضحية في نهاية المطاف كما حدث للكثيرين من المسلمين ومنهم عمار بن ياسر صاحب التجربة الأولى في الإكراه . .

ونلتقي بنقاط الضعف الطبيعية من خلال المرحلة في معركة بدر . . فقد حدثنا القرآن الكريم عن فريق من المؤمنين الذين يعترف القرآن بايمانهم . . كيف كان استقبالهم لدعوة النبي في الخروج لقتال قريش .

﴿ كما أخرجك ربك من بيتك بالحق وإن فريقاً من المؤمنين لكارهون يجادلونك في الحق . . بعد ما تبين كأنما يساقون إلى الموت وهم ينظرون ﴾ .

﴿ وإذ يعدكم الله احدى الطائفتين أنها لكم وتودون أن غير ذات الشوكة تكون لكم ويريد الله أن يحق الحق بكلماته ويقطع دابر الكافرين ليحق الحق ويُبطل الباطل ولو كره المجرمون ﴾ .

﴿ إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم اني ممدكم بألف من الملائكة مردفين ﴾ .

﴿ ما كان لنبي أن يكون له اسرى حتى يثخن في الأرض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم ﴾ .

﴿ لولا كتاب من الله سبق لمسّكم فيما أخذتم عذاب أليم ﴾ .

إننا نلاحظ الجو المملوء بنقاط الضعف سواء قبل المعركة بالإحساس بالضعف الشديد الذي يشعرون فيه بحب الحياة ولو على حساب الرسالة . . والخوف من الأعداء إلى حد الإستغاثة ثم الموقف من الأسرى والإحتفاظ بهم للحصول على الفداء منهم لمواجهة الوضع المادي السيء للمسلمين . . مع أن المصلحة تقتضي تصفيتهم انطلاقاً من اضعاف المشركين بالتخلص من كل العناصر القوية فيهم . .

ولكن هذه النقاط لم تمنع من الإنتصار عندما انطلق المسلمون ليحولوها إلى نقاط قوة من خلال تأييد الله لهم وتثبيته لمواقفهم . . وتوجيههم نحو اختيار الحل الأفضل لمشاكل العمل والجهاد . .

٨ ـ الشخص العظيم مرحلة أساسية للعمل ، لا المرحلة النهائية فيه :

إننا نلاحظ وجود ذهنية خطرة على مسار العمل الإسلامي . . وهي الذهنية التي تربط العمل بالشخص العظيم القائد ، وتعتبر أن غيابه يمثل غياب الفرصة الوحيدة للنجاح . . وقد يقودها ذلك إلى اليأس ، أو يدفعها إلى التراجع عن الخط . . ولكن الله سبحانه لا يريد لنا أن نستسلم لهذا اللون من التفكير ، لأن قضية الحياة هي قضية الرسالة التي تمتد في جهادها وحركتها فتصنع الرجال وتحدد المواقف من خلال تحديد الخطوط والأهداف . . أما الرسول فهو المرحلة الكبيرة في ولادة الرسالة وحركتها الأولى وتثبيت قواعدها وتأصيل مفاهيمها وتوضيحها ، فهو الذي اطلق الدعوة وحدّد المسار ، ودفع الأمة إلى الإمتداد فيه على ضوء الهدف الكبير . وتنوعت التجارب في حياته عبر المواقف المختلفة . . ولكنه بشر يموت كما يموت البشر . . وتبقى الرسالة حيّة من بعده لأنها رسالة الله للحياة ليحملها من بعده الرساليون من خلفائه وأتباعه . . وهذا هو ما نستوحيه من قوله تعالى :

﴿ وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئاً وسيجزي الله الشاكرين ﴾ . .

فاذا كانت القضية مع النبي في هذا المستوى فكيف تكون مع الآخرين الذين يتسلمون مركز القيادة في مرحلة من مراحل العمل ، سواء أكانت على أساس العلم أو على أساس الحركة . إن على الأمة في مثل هذه الحال أن تؤمن برسالتها وتثق بنفسها فتبحث عن القيادة الجديدة إذا لم تكن بارزة على السطح ، وترتبط بها إذا كانت موجودة في مستوى الثقة . أو تعمل على صنع القيادة في داخلها لتستمر الرسالة في مسيرتها الصاعدة نحو الأفضل .

وفي هذا الإتجاه نشعر أن علينا تفريغ الذهنية الإسلامية من هذه المشاعر العاطفية حتى فيما اعتدناه من كلمات الرثاء للعلماء والعظماء المشتملة على المبالغات الضخمة التي توحي بأن العلم قد مات ولن تقوم له قائمة بعد الفقيد إذا

كان عالماً ، وأن الحياة سوف تنهار وتنتهي بعد القائد الذي انتقل إلى جوار ربه . . وأن الكون سيتوقف عن الإمتداد والفلك عن الدوران .

إن البعض قد يعتبر هذا الأسلوب في الرثاء أسلوباً وجدانياً لا ضرر منه ما دام الشرع لا يتنكر للمبالغة إذا كانت في طريق التقييم لا في مجال الإخبار لتكون كذباً إذا خالفت الواقع ، ولكننا نجد في مثل هذا الأسلوب طريقة خطرة في تربية الذهنية الإسلامية على المفهوم الذي يربط العمل بالشخص ويربط الحركة بالمرحلة الزمنية التي يعيشها هذا الفرد في حياة العمل فلا يثق بوجود أشخاص آخرين يمكنهم أن يكملوا المسيرة ويقودوا العمل من جديد . .

إننا نستوحي من القرآن الكريم خطاً بعيداً عن هذا الإتجاه فاننا نراه يتحدث عن موت النبي بأسلوب بسيط جداً لا أثر فيه للمبالغة ولا لليأس في المستقبل .

﴿ إنك ميت وانهم ميتون ﴾ .

﴿ وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد أفإن مت فهم الخالدون ﴾ .

﴿ ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين ﴾ .

وهناك نقطة حيوية جداً في هذا الإتجاه . . فقد درجنا في تقييمنا للإنتصارات الرسالية أو العسكرية أن نربطها بالشخص دون أن نلتفت إلى القاعدة التي صنعها فتحركت معه فهو الذي فتح ، وهو الذي هدى . . وهو الذي انتصر . . أما الآخرون فلا قيمة لهم ولا حديث عنهم إلا من خلاله . .

إننا نحتاج إلى عدم إغفال القاعدة التي تتحرك مع القيادة وتنسجم مع خططها وأهدافها . لأنها استطاعت بجهادها واخلاصها وتعاونها مع قيادتها أن تحقق الإنتصارات والإنجازات . فان ذلك يضع الصورة في مكانها الطبيعي ويحقق لنا هدفين عمليين :

١ ـ التخلص من عبادة الشخصية في المسار الطويل ، لأن اعتبار الشخص كل شيء في العمل من دون ملاحظة لرفاق الطريق ، يؤدي إلى تجميع الطاقات في ذاته بعيداً عن حساب طاقات الآخرين مما يجعلهم مجرد آلات تتحرك بدون إرادة أو تفكير .

٢ ـ الايحاء للقاعدة ، دائماً بأن طاقاتها المتحركة تعتبر إحدى الأسس الكبيرة للعمل والإنتصار مضافاً إلى الأساس الكبير المتمثل في حكمة القيادة في تخطيطها الفكري والعملي . . وهذا ما يجعلها تعيش المسؤولية من زاوية الشعور بقيمة الذات . . والشعور بالقضية حيث لا تتحرك الذات بعيداً عن القضية بل تحقق لها الغنى الكبير .

ولعل هذا هو الذي نتمثله في الآيات القرآنية التي تحدثت عن رسول الله والذين معه في قوله تعالى :

﴿ محمد رسول الله والذين معه أشدّاء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعاً سجداً يبتغون فضلاً من الله ورضواناً سيماهم في وجوههم من أثر السجود ذلك مثلهم في التوراة ومثلهم في الإنجيل . . كزرع أخرج شطأه فآزره فاستغلظ فاستوى على سوقه يعجب الزرّاع نباته ﴾ .

والآيات التي تحدثت عن الذين هاجروا وجاهدوا والذين آووا ونصروا في قوله تعالى :

﴿ إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا اولئك بعضهم أولياء بعض ﴾ . . الأنفال/٧٢ . . ﴿ والذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله والذين آووا ونصروا اولئك هم المؤمنون حقاً لهم مغفرة ورزق كريم ﴾ . . الأنفال/٧٤ .

لتوحي لنا بأن النتائج كانت منطلقة من قيادة النبي وجهد هؤلاء فلم يتحولوا إلى اصفار في المعركة بل كانوا يمثلون أرقاماً حية في حركة العمل .

﴿ يا أيها المدثر قم فانذر وربك فكبّر ﴾ . .

﴿ فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين ﴾ . .

﴿ إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً ﴾ . .

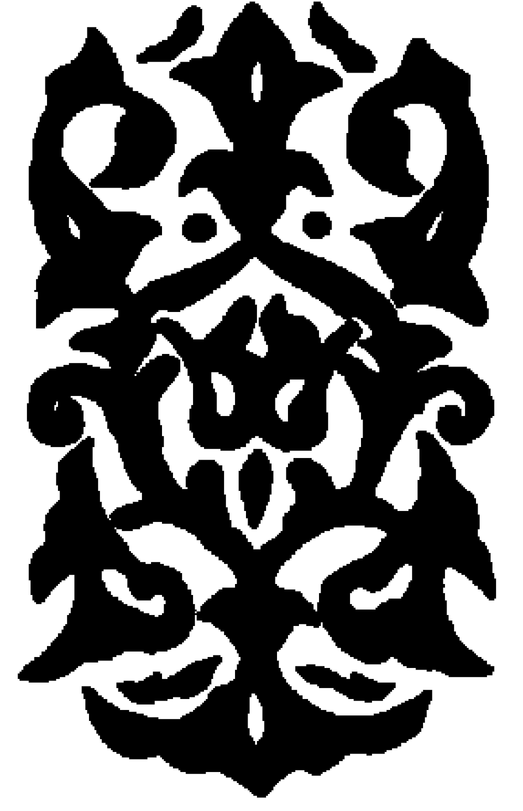
* * *

إن هذه الآيات وغيرها تربطنا بفكرة أساسية في حركة الدعوة في الحياة ، وهي أن يتحرك الداعية من موقع الدخول في حياة الناس على أساس الدعوة

والإنذار ليفسح للدعوة مجال القوة أمام التيارات الأخرى ، وليتفادى ـ على ضوء ذلك ـ كل نقاط الضعف . . وبذلك يتحول كل داعية إلى عنصر مسؤول يحمل على كتفيه عبء الرسالة ويتقدم إلى حلبة الصراع من خلال مسؤوليته من دون أن يخفف ضعف الآخرين من قوة اندفاعه ، أو تشارك قوتهم في اضعاف موقفه لأنه يؤمن بفعل القوة المنطلقة من عناصرها الذاتية ، لا من ضعف الآخرين أو قوتهم . . وذلك هو السبيل الطبيعي للتقدم والتكامل .

إننا نريد إثارة هذا الموضوع في أجواء ما نستوحيه من هذه الآيات التي تحرك الإنسان الداعية نحو العمل على أساس العنصر الذاتي النابع من المسؤولية الرسالية . . لأن هناك فكرة يعيشها الكثيرون من الدعاة ، وهي استيحاء الشعور بالقوة من ضعف الآخرين فنحن نرتاح كثيراً إذا ضعفت هذه القوة المنحرفة ، والكافرة ونحمل الهم الكبير إذا تصاعدت قوة هذه أو تلك في اتجاه الحكم والحياة . . إنه الخطأ الكبير والضعف الساحق أن تستمد قوتك من ضعف الآخرين ، أو تفقد قوتك أمام قوتهم ، لأن صاحب الرسالة هو الذي يتحرك في طريق صنع القوة الذاتية التي تواجه القوى الأخرى لتضعفها ولتستفيد من الضعف الطبيعي لها في سبيل بناء قوة جديدة على أنقاض تلك القوة ، لا أن يدفعها ذلك إلى مزيد من الكسل والإسترخاء .

* * *



الانسان في القرآن

الحلقة الرابعة بقلم : السيد محمود الهاشمي

في معنى السجود :

تعرضت آيات عديدة إلى سجود الملائكة لآدم منها ﴿ **وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين** ﴾[١] ، والآية : ﴿ **ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس لم يكن من الساجدين** ﴾[٢] .

هذا إضافة إلى آيات أُخَر وردت فيها صيغة السجود لآدم .

وقد اختلف في معنى السجود على قولين :

الأول ـ تفسير السجود بالمعنى التكويني له والمراد به الخضوع التكويني ، ومعناه : أن الملائكة صمموا بشكل يكونون معه في خدمة هذا الكائن وفي خدمة حركته وتكامله في هذه الدنيا[٣] .

الثاني ـ تفسير السجود بالمعنى التشريعي له ، والمراد به التعظيم الإختياري والإرادي ، ومعناه : أن الملائكة قد أمروا بتعظيم آدم بإعتبار المنزلة الرفيعة والمقام العالي الذي أعطي له في ولايته التكوينية والتشريعية لله سبحانه ، فمقام الخلافة والنيابة وحمل الأمانة جعله يستحق هذا التكريم والتعظيم من خلال السجود له .

وظاهر الآيات يؤكد المعنى الثاني للسجود ويستبعد المعنى الأول ، فالملائكة قد كلفوا تشريعاً بأن يسجدوا لآدم تعظيماً وتكريما لمنزلته ، والسجود

هنا فيه تعظيم ذاتي وهو عبادة ذاتية وليست وضعية ، فالقيام تعظيماً يحتاج إلى تواضع ، فإذا وضع مجتمع القيام إهانة فإن الشخص إذا قام للقادم فإن في ذلك إهانة له بخلاف السجود الذي يحمل بذاته معنى التعظيم والتبجيل والتكريم .

ومما يؤكد بأن المراد بالسجود المعنى التشريعي له هو عصيان إبليس في السجود لآدم فلو كان الله سبحانه قد أوقعه في العصيان فلم توعده بالعذاب يوم القيامة فالمراد بالسجود هنا هو السجود الإختياري الذي ترتب على عصيانه غضب الله على إبليس .

أما فيما يخص السجود نفسه بأنه هل كان سجوداً لآدم أم كان سجوداً لله ؟ وهل يمكن السجود لغير الله ؟

فقد ذهب بعض المفسرين إلى أن السجود كان لله من أجل آدم ، وشكراً لله على خلقه لآدم ، وهذا التفسير خلاف ظاهر الآيات التي تؤكد بأن الأمر كان بالسجود لآدم لا من أجله ، فلا داعي لتأويل الآيات بأن المراد منها هو السجود لله ، ولا نجد محذوراً من القول بأن السجود كان لآدم ، لأن السجود هنا ليس بمعنى العبودية لغير الله والشرك به فهو ما لا يمكن أن يأمر به الله سبحانه ، ولكن السجود هنا بمعنى التعظيم لمنزلة آدم ومقامه عند الله سبحانه ، ولم يكن السجود لآدم بما هو ، كمادة ومخلوق من المخلوقات وممكن من الممكنات ، فهذا شرك واضح وعبودية لغير الله ، ولكن السجود كان بإعتبار ما أعطي لآدم من الولاية التكوينية والتشريعية ، فهو خليفة الله ومفوض من قبله والسجود كان له بالإضافة إلى هذا المنصب والمقام فهو سجود للمنصب والمقام الذي بمحتواه الحقيقي هو لله سبحانه ، فإن إحترام وكيل ومبعوث شخص هو إحترام لذلك الشخص وإهانته هي إهانة لذلك الشخص ، فلو لم يكن وكيلاً لما وجد مثل هذا الإحترام والتبجيل الذي لم يكن لشخص الوكيل وإنما لمن أعطاه الوكالة ، وهذا المعنى وارد في تعظيم الرسول (ص) والأئمة (ع) فإننا نجده في زياراتهم مثلاً (عبدك وابن عبدك وابن امتك . . .) فإننا نعتقد بأن هناك مرتبة ثابتة من المولوية التفويضية وليست الذاتية ، لأن المولوية الذاتية هي من شؤون الله وحده ، وهذه المولوية التفويضية آتية من الله .

إذن فالتعظيم هنا تعظيم للأصل وللموكل والباعث الذي هو الله سبحانه ، فقد كلف الملائكة بالسجود لما خلقه بيده واعطاه تلك المنزلة الكريمة فيكون تكريمهم له تكريماً لله ، فكأنهم عظموا هذا المظهر من مظاهر الله سبحانه ، فمن آثار قدرته خلقه لمثل هذا المخلوق الكامل وتجسيده فيه صفات من صفاته وهي الإرادة والقدرة والعلم باستخلافه في الأرض ، وهذا التعظيم والتكريم للمستخلَف أمر عرفي وعقلي ، فالعبادة هنا لله واقعاً من خلال السجود لآدم ، فلو كان السجود لآدم بالمعنى الأسمي للسجود (كما يقول الأصوليون) فهو شرك ، أما إذا كان بالمعنى الحرفي له فليس بشرك ، لأن السجود كان له بما هو ممثل وخليفة لله ، وهذا السجود منسجم مع العبودية لله وتوحيده وتعظيمه .

والخلاصة ، ان حمل السجود في التفسير الأول على الخضوع التكويني هو خلاف ظاهر الآيات بدليل عصيان إبليس له ، كما لا ينبغي حمل السجود في التفسير الثاني على السجود التشريعي (بمعنى الخضوع) لله من أجل خلقه لآدم ، لأنه خلاف ظاهر الآيات لأن آدم هو المسجود له لا بما هو آدم ، بل بما هو ولي الأمر وخليفة الله ومظهر من مظاهر اسمائه وصفاته ، ولهذا استحق إبليس تلك العقوبة الصارمة بعصيانه امر الله ، ومن هنا تكون التعظيمات والتبجيلات والزيارات والتشفعات والتوسلات بالانبياء والائمة والاولياء كلها مزيداً من العبودية والتوجه والتقرب إلى الله سبحانه ، لأن هذه الأفعال مرتبطة ومضافة بالمآل إلى الله ، لأن هؤلاء هم أنبياء الله وأولياؤه وأبوابه التي يؤتى إليه منها .

جنة آدم :

﴿ **قلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة** .... ﴾[٤] وقد وردت آيات أخرى في هذا المضمون ، فما هي هذه الجنة ؟ هل هي جنة الأرض أم جنة الآخرة ؟ ظاهر بعض الروايات ان هذه الجنة كانت جنة الدنيا ولم تكن جنة الآخرة ، وظاهر بعض الآيات ﴿ **قلنا اهبطوا منها** ... ﴾[٥] يؤدي إلى أن هذه الجنة كانت في مكان عال ، وهذا العلو يستبعد أن يراد به العلو المعنوي بل العلو المكاني لولا وجود الروايات التي تؤكد هذا المعنى .

فلا بد من حمله على الهبوط من نحو معين من النشـأة أو الوجـود أو الخلق إلى نحو آخر كما في نشأة الدنيا ونشأة الآخرة . والتصريح في بعض الآيات ، ان جنته كانت جنة الدنيا رغم تمتعه في هذه الجنة بصفات جنة الآخرة ووضعها الذي لا يحتاج فيه إلى مشقة وجوع ومرض ومحنة وحالات وطوارىء نشـأة الدنيـا ﴿ **ان لـك ألا تجوع فيهـا ولا تعرى** ﴾[٦] وهـذه الحالـة تسبق حـالـة اعـطاء المسؤوليـة والـزمـام بيـد آدم لادارة شؤون نفسـه من حيث المـأكـل والملبس ودرء الاضـرار والأخطار كدور حضانة الطفل الذي يهيأ له فيه كل شؤونه وتلبى فيه كل حاجاتـه ، ومما يؤكد أن هبوط آدم لم يكن مادياً الآية الكريمة : ﴿ **فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها فاخرج انك من الصاغرين** ﴾[٧] فإبليس قـد أخرج من مقـام ومنزلـة كانت له في عالم القرب إلى مقام ومنزلة أقل : ﴿ **قـال اهبطا منهـا جميعاً بعضكم لبعض عدو فإما يأتينكم مني هدًى** . . . ﴾[٨] ، فهبوط إبليس لم يكن مادياً ، وقـد ذهب بعض المفسرين إلى كون الهبوط معنوياًومادياً معاً .

وقد ورد في بعض الروايات أنه لو كان في جنة الآخرة لما كان له أن يرجـع منهـا وهو تعبيـر دقيق فيه اشـارة إلى أن نشأة الآخـرة نشأة أخـرى ليس من نـاحيـة مواصفاتها (عدم الجوع والظمأ والعري) فقط بل إضافة لذلك من ناحيـة مرتبتهـا العـالية ، فلو صعـد الإنسان إلى تلك النشـأة فلا يعقـل رجوعـه منها ، كمـا يقول بذلك صدر المتألهين في نظريته في الحركة الجوهرية بانهـا صاعـدة ويستحيل أن تكون تراجعية وانتكاسية . فالذي يصل إلى الآخرة تكون حركة وجوده قد تـطورت إلى مرحلة صاعـدة من الوجـود ، وهذه لا يمكن تنـزيلها إلى الحيـاة (الدنيـا) ، ويكون في هذه النشأة امتناع وقصور ذاتي للرجوع إلى نشأة ادنى منها[٩] .

وفي الروايات ان هذه الجنة لها خصائص أرضيـة كشروق وغـروب الشمس فيها ، كما أن في روايات أخرى أن جنة آدم دخلها إبليس ولو بواسطة حيوان آخـر فيحتم هذا ان تكون هذه الجنة غير تلك الجنة الأخروية التي لا يـدخلها إبليس ، وهـذا التفسير ينسجم مـع الذوق والاعتبـار والعقل ، وان كـان جملة من مفسـري السنة قد خالفوا في ذلك في استظهـارهم من الروايـات ان هذه الجنـة كانت تلك الجنـة الأخرويـة ، لأن اللام في (اسكن أنت وزوجـك الجنة) هي لام العهـد ،

والمعنى أن تلك الجنة هي الجنة المعهودة التي يأتي الحديث عنها دائماً في القرآن الكريم ، ولكن الظاهر من رواياتنا أن الجنة كانت أرضية ، وهذا ما ينسجم مع العقل باعتبار أن الجنة الأخروية هي النشأة النهائية للنشأة الكونية وإليها ينتهي مصير الكون والوجود بينما كانت جنة آدم جنة بدائية .

ومن الحكماء من حمل الجنة على حالة ملكوتية لا حالة ملكية ارضية وهي كناية عن وضع آخر كانت الحياة والعيش فيها برزخياً لا مادياً كما في هذه الحياة .

وعلى كل حال فان المؤكد أن حالة هذه الجنة كانت تشبه حالة جنة الخلد في خصائصها من خلوها من المشقة والجهد وخدمة النواميس الإلهية لهذا الكائن : ﴿ **ويا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا منها حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين** ﴾[١٠] . ﴿ **فقلنا يا آدم إن هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى ، ان لك ألا تجوع فيها ولا تعرى وانك لا تظمأ فيها ولا تضحى** ﴾[١١] ، ففي هذه الآيات دلالة على أن كل ما كانا يريدانه كان يتحقق لهما من الراحة والغذاء والكسوة وغيرهما من حاجات الإنسان .

نفهم من ذلك أن حالة هذه الجنة كانت تشبه حالة جنة الخلد ولعلها كانت كذلك باعتبارها تمثل دَور الحضانة لآدم (كما يقول المفسرون) ، وفيها يكون كل شيء مهيأ لآدم وحواء من دون تعب وجهد ، وهذا التفسير جاء بارادة المعنى الظاهري للآيات .

أما التفسير الباطني للآيات وهو ما ذهب إليه بعض المفسرين ، ففيه تكون الجنة من نوع آخر من الجنان ونشأتها غير نشأة الأرض ، وعدم الجوع والعري والظمأ والتعب ناشيء من تلك النشأة التي يكون الكائن المخلوق فيها متجهاً إلى الله تعالى ومشغولاً ومتصلاً ومستغرقاً فيه ولم يكن له توجه أصلاً للجانب السفلي والمادي من هذه النشأة ، فلا تفسر الجنة على أساس توفر الحاجيات فيها بل على أساس اختلاف النشأة ، وتفسر حالة الأكل والشرب فيها بما يناسب تلك النشأة ،

نظير ما يكون للإنسان في نهاية وجوده في جنة الخلد ، إذ توجد هناك حالة من الاستمتاع باللذات المختلفة دون الشعور بالجوع والظمأ والتعب ، . . هذه الإحساسات انما تصاحب النشأة المادية الدنيوية التي لا تكون فيها راحة إلا وقبالها تعب ولا شبع إلا وقباله جوع ، ولا صحة إلا وقبالها سقم ، أما في الخلد فهناك الملذات تكون وحدها دون الاضداد المقابلة لها ، ويقال بأن جنة آدم كانت مشابهة لذلك ، فهي حالة بين الأرض التي فيها المشقة وتفاعل الاضداد ، وبين نشأة الآخرة التي ينتهي إليها الإنسان ، فجنة آدم لها صفات جنة الخلد ، لكن دون الخلود ، وفيها صفات الأرض دون حالة تفاعل الاضداد .

وأساسا هذه المقاطع القرآنية التّي من هذا القبيل دائماً لها تفسيران :

الأول ـ ظاهري ، ويكون عنده تفسير الآيات بما يحس به الإنسان في هذه النشأة من مشابهات وأمثال ، فعندما يقال (ان لك ألا تجوع فيها ولا تعرى) عندها تتصور لنا جنينة متوفرة فيها كل حاجات الإنسان .

والثاني ـ باطني ويكون عنده تفسير الآيات على أساس واعتبار هذه الخصوصيات رموزاً وليست هي الواقع بعينه ، فالجنة فيها أكل وشرب والتذاذ ، ولكن لا كهذا الموجود في الأرض مع صحة اطلاق كل ذلك عليه .

والتعبير في الآيات من سورة البقرة : ﴿ **اسكن أنت وزوجك الجنة** ﴾ تعبير يوحي بأن ادخالهما لم يكن ادخالاً خلودياً وهو مفهوم من تعبير (اسكن) على أنه سكن مؤقت لا ملك له فلم يكن التعبير (لك هذه الجنة) ، فكأن المسألة كانت تحضيرية مؤقتة رغم أن ما هو موجود فيها يقتضي ارادة ابقاء الإنسان فيها ، ففي آية أخرى : ﴿ **فقلنا يا آدم ان هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى** ﴾[١٢] ، وهذا يعني أن بقاء الإنسان في الجنة أفضل من خروجه منها ، وفي هذا دلالة على نكتة أخرى وهي أن تلك الجنة من حيث المرتبة والمقام أفضل من المقام الذي انتهى إليه آدم بعد العصيان وهو الهبوط إلى الأرض وهو ما نستفيده من الآية السابقة ، فلولا أفضلية تلك الجنة على الحالة التي سيؤول إليها مصير آدم وزوجه لما حثهما الله سبحانه على التمسك بها ، وكذلك فالهبوط في

الآية الأخرى : ﴿ **قلنا اهبطوا منها** . . . ﴾[١٣] فيه دلالة على كون الحالة السابقة أفضل في المرتبة والمقام من النشأة التي انتهى إليها آدم .

من كل هذا ومن غيره من المقاطع القرآنية المتعرضة لمثل هذه المواضيع يستفاد أن تلك النشأة كانت ذات امتياز هام كونها طوراً تمهيدياً لهذه الحياة ، ففي علم الله تعالى أن آدم والخليقة ينتهون إلى هذه النشأة التي هبط إليها آدم وهبطت معه البشرية كلها ، ومع كل هذا فإن تلك النشأة كانت ارفع من حيث المقام لا من حيث المكان ، إذ قد تكون النشأتان في الأرض ولكن حالتيهما مختلفتان ، فتلك نشأة من الوجود وهذه أخرى ، ولو لم يعصِ آدم ـ على ما سنشرحه في معنى عصيانه ـ لكانت البشرية كلها تعيش الآن تلك النشأة ، ومنها تصعد إلى المراتب العليا الأخرى ولما احتاجت إلى النزول إلى هذه النشأة الدنيوية ثم الصعود مرة أخرى .

تلخيص وتوضيح :

ومن مجموع الآيات والروايات نرى أن جنة آدم كانت لها خصائص معينة ، وكان فيها آدم وزوجه يعيشان اكتفاء ذاتياً ، وكان ادراكه وعقله وروحه البشرية في مقام أقرب إلى الله ، فكان هناك تحاور بين آدم والملائكة وعالم الغيب ، ولم يكن آدم منشغلاً بسفاسف الحياة المحدودة الزائلة التي تهيء له ارضية الابتعاد عن الله سبحانه ، فالإنسان الذي يعيش في هذه الحياة الدنيا (غير المعصومين والأولياء) يصرف أكثر جهده وعقله وإدراكه في الأمور الزائلة التي تنتهي بموته ، ولا يبقى له إلا المقدار الذي صرف فيه فكره وجهده نحو الله وعبادته واتباع أوامره واجتناب نواهيه ، فلو أن هذا الفكر والتوجه كان لله عزّ وجلّ والقرب منه ـ كما تفعل الملائكة ـ لارتقى الإنسان الدرجات العليا في سلم القرب من الله ، فبعصيان آدم ونزوله من تلك النشأة إلى هذه النشأة اصبحت الأرضية صالحة للبعد عن الله نتيجة الإنشغال بمستلزمات هذه النشأة من الكدح والتعب والإنجرار إلى الشهوات ، ويقول بعض المفسرين ان لحن الآيات قبل عصيان آدم وبعده متباين ، فالضمائر قبل العصيان كانت قريبة : ﴿ **قلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة** . . . ﴾[١٤] أما بعد العصيان فكان الخطاب لآدم بصيغة النداء وهو يستعمل

للبعيد ﴿ وناداهما ربهما ألم انهكما عن تلكما الشجرة ﴾[١٥] .

ومما يستفاد من الآيات والروايات أن السكن في الجنة كان مؤقتاً على الرغم من صلاح الجنة في نفسها لأن تبقى دائماً لآدم ، ولكن بشرط عدم عصيانه فكان يعبد الله في تلك النشأة ويتقرب إليه أكثر لأنه لم يكن محتاجاً لصرف علمه وفكره في شؤون المعاش لاكتفائه ذاتياً حتى أكل من تلك الشجرة التي كان الأثر الوضعي للأكل منها هو الانتكاس والهبوط إلى نشأة يتكفل هو بأموره فيها ، ففيها التعب والشقاء والكدح والإنحراف عن الطريق الحق نتيجة ابتعاد الإنسان عن الله ، فعندها تكون منافذ التسافل والزلل أكثر .

لقد كان الله سبحانه يريد لآدم بارادة تشريعية أن يكون في تلك النشأة الرفيعة لما فيها من القرب والدنو وهو ما يطمح إليه الإنسان : ﴿ ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزماً ﴾[١٦] فقد كان الله سبحانه يريد لآدم تلك النشأة التي تتناسب مع مقامه وخلافته لله وعلمه وادراكه ولكنه بعد نسيان العهد[١٧] بعدم التمسك به أظهر بأنه لم يكن مريداً لما أمره الله فلم يكن له عزم ، وهذا الإنزال إلى هذه النشأة يكشف عن طبيعة الحياة البشرية وانها طبيعة ارتكاب المعاصي والآثام والإبتعاد عن تلك المقامات التي يريدها الله سبحانه للإنسان ، فكلما يذنب الإنسان يبتعد عن الله وتنزل مرتبته فهو إما في حالة هبوط أو صعود ، المؤمن في حالة صعود من مرتبة إلى أعلى منها ، إلى أن يصعد صعوده النهائي بعد انتقاله من هذا العالم بوفاته ، أما الفاسق ففي حالة تسافل وهبوط .

وعلى هذا فمن المستبعد أن جنة آدم كانت نشأة حضانة تمهيدية بمعنى أنه كان يراد ابقاؤه فيها مؤقتاً للنزول إلى الحياة الدنيا ، نعم قد تكون نشأة مؤقتة بمعنى آخر لأن هذا التفسير لا ينسجم مع ظاهر بعض الآيات ومنها : ﴿ ألم انهكما عن تلكما الشجرة ﴾ . ﴿ ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين ﴾[١٨] فالتعبير بالشقاء ينسجم مع كون العصيان سبباً لزوال تلك النعم ، فلولا عصيان آدم لكانت تلك النشأة ثابتة في حقه ، وبعصيانه تحول من تلك النشأة إلى نشأة الشقاء والتعب من حالة الاكتفاء الذاتي والاستغناء إلى حالة

الحاجة الجسدية وما كانت تستتبعه من شقاء وتعب وجهد لتحصيل ما يشبع رغباته وميوله ، وربما ترمز حالة الهبوط إلى النشأة الدنيا إلى بداية فعلية وبروز كوامن الشهوات في هذا المخلوق ، فبمجرد الأكل من تلك الشجرة اصبحت الاستعدادات المادية والسفلية (الناسوتية) التي كانت موجودة في خلقة آدم فعلية وعندها بدأت حياة الشقاء والتعب والكدح لهذا المخلوق .

عري آدم وزوجه :

﴿ **فأكلا منها فبدت لهما سوءاتهما** . . . ﴾[19] ذهب بعض المفسرين إلى القول بانهما كانا عريانين ولكن لم يكونا يدركان ذلك ، وهذا التفسير متأثر بما جاء في كتب (العهدين) من أن الشجرة التي أكلا منها كانت شجرة العلم والمعرفة ، فعندما ذاقا هذه الشجرة عرفا وأدركا بانهما عاريين ، وهذا التفسير خلاف ظاهر الآيات التي تؤكد علو تلك النشأة حيث كان آدم فيها أكثر ادراكاً وعمقاً وقرباً واتصالاً بالله ، وآيات أخر تؤكد كونه كان مستوراً ثم انكشف عنه هذا الستر بمجرد الأكل من الشجرة : ﴿ **يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة يتزع عنهما لباسهما ليريهما سوءاتهما** ﴾[20] و : ﴿ **ان لك ألا تجوع فيهاولا تعرى** ﴾ ، فظاهر الآيات يؤكد أن آدم وزوجه كانا مستورين ونزع عنهما لباسهما بأكلهما من الشجرة ، أما الشجرة فقيل بأنها شجرة العنب وقيل التين وقيل الحنطة[21] ، وهناك من الروايات ما يفسر الشجرة تفسيراً مادياً ومنها ما يفسرها تفسيراً معنوياً كأن تكون شجرة الحسد أو الغرور ، أو تفسيراً مادياً ومعنوياً ، وهناك رواية نقلها عبد السلام بن صالح الهروي عن الإمام الرضا (ع)[22] تجمع بين التفسير المادي والمعنوي للشجرة ، فكان هناك تجسيد مادي للأكل من شجرة معينة إضافة إلى الجانب المعنوي وهذا يدلل على مبدأ الترابط المعقود بين الأمور المادية والمعنوية أو ما يسمى بالآثار الوضعية لبعض الأمور المادية ، كأكل لحم الميتة أو ما شابهه من الأفعال التي تترك آثاراً وضعية على الإنسان رغم كونها تحمل طابعاً مادياً .

معصية آدم :

ذهب بعض المفسرين إلى أن معصية آدم كانت بالمعنى الذي يفهم من

المعصية فقهياً وهو ارتكاب المحرم ، وذهب آخرون إلى أن هذا النهي لم يكن نهي تحريم ، بل هو نهي آخر وبأحد نحوين :

الأول ـ هو القول بأن هذا النهي كراهتي ، فكان آدم مرتكباً لفعل مكروه .

والثاني ـ هو القول بأن النهي كان إرشادياً(٢٣) وتنزيهياً ما كان لآدم أن يرتكبهَ .

وهذا الرأي هو الأرجح لأن النهي هنا قد اقترن بما سيترتب عليه : ﴿ **فقلنا يا آدم إن هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى** ﴾ ولم يكن هذا النهي مولوياً ، بل كان من قبيل أوامر الطبيب في أخباره عن حقيقة ستتحقق في حالة تناول مائع معين مثلاً .

وقد استدل من ذهب إلى الرأي الأول بأن العصيان لا يصدق إلا في موارد النهي التحريمي . وجوابه : أنّا قد نطلق على عدم الإلتزام بأوامر الطبيب لفظ العصيان للطبيب رغم عدم كونه مولى للإنسان يأمره وينهاه ، فمطلق مخالفة الأمر هو معصية سواء كان الأمر إرشادياً أو مولوياً لأن في عدم الإتباع مخالفة لأمر يرى صاحبه كونه إلزامياً لا من باب المولوية ، بل من جهة كون الخطر المترتب على المخالفة عظيماً ، فعصيان آدم ترتب عليه خطر عظيم أدى إلى شقائه وهبوطه من منزلة رفيعة إلى منزلة أدنى .

ومنه يعرف أن المراد من قوله تعالى : ﴿ **فتكونا من الظالمين** ﴾ الظلم لأنفسهم لا لله الذي هو المعصية ، كما أن التوبة والغفران الواردين في ذيل هذه الآيات لا ينافيان مع كون النهي إرشادياً إذ المراد إرجاع آدم إلى مقام قربه ونبوته وميثاقه الذي نسيه بمخالفته للنهي .

وهكذا نستنتج أن عدم إسترشاد آدم بما أرشد إليه منقصة ولكن ليس بمعصية ، وعلى هذا تبقى حالة العصمة محفوظة في آدم كما يعتقد بذلك الشيعة ، هكذا كله إضافة إلى أن نشأة جنة آدم لم تكن نشأة التكليف بل ما قبلها ، فقد بدأت الأحكام التشريعية المولوية (الأوامر والنواهي) في المرحلة التي أعقبتها كما تصرح بذلك الآية ﴿ **فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي** . . .

الخ ﴾ . أما تلك المرحلة فكانت مرحلة التوجه والطاعة لله والقرب منه ، ولا يحتاج فيها آدم إلى الأوامر والنواهي لأنه لا موضوع لها حيث كان مكتفياً مادياً ومستغنياً ، وكانت اقتضاءات الجسد وحاجاته مشبعة بشكل قهري بلا حاجة إلى تعب وجهد وتناقض وتزاحم ، فلا شيء يقتضي التكليف فيما يرجع إلى أوضاع البدن ، فآدم في تلك النشأة كان مستغرقاً في عبادته وطاعته وتوجهه إلى الله فلا موضوع فيها للتكليف والأمر والنهي المولويين وإنما تحقق موضوع للأمر والنهي المولويين عندما نزل إلى هذه النشأة التي فيها من التزاحم والتناقض بين الأفراد ، وعندها برزت الاقتضاءات التي كانت كامنة ، وخرجت إلى الفعلية بأكل آدم من الشجرة حيث برزت عنده الاقتضاءات المادية من الشهوة وغيرها مما يقتضي له الهبوط من تلك النشأة إلى نشأة أحط منها ، فهذا يؤكد أن يكون النهي المذكور كسائر شؤون تلك النشأة نهياً إرشادياً يكشف عن حقيقة لشقاء آدم إذا أكل من تلك الشجرة ليس إلا ، والذي حصل لوسوسة إبليس ، وقد دلت على ذلك روايات عديدة بطرقنا .

وفي كيفية وسوسة الشيطان أوضحت الروايات أن الشيطان لم يستطع الوسوسة لآدم فجاء إلى حواء فاستطاع أن يغريها فأغرت آدم فأكلت هي ثم تبعها هو ولم يأت ذلك إلا بعد أن حلف لهما[٢٤] أنه ناصح لهما : **﴿ وقاسمهما إني لكما من الناصحين ﴾**[٢٥] ، فلم يكن آدم يتصور أن ذلك القسم كان كذباً وزوراً ، لأنه لم يكن محتكاً بعالم الشياطين حيث كان يعيش في تلك النشأة التي هي نشأة الصفاء والقرب والعبادة والطاعة والصدق ، وقد علل الشيطان نهي الله سبحانه إياهما عن الأكل من الشجرة بقوله : **﴿ ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين ﴾**[٢٦] وقيل بأن الشيطان قد تمثل لآدم بهيئة الحية ودخل الجنة بهذه الهيئة وقد يكون ذلك كناية عن تمثل إبليس للإنسان بأشكال مختلفة دون أن يراه : **﴿إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم ﴾**[٢٧] ، ويمكن أن يكون آدم قد أدرك أن للملك تجرداً أرفع من مستوى الخلقة المادية لأن آدم مخلوق من طين وهذا يجعل له محدودية ، ولهذا كان بحاجة إلى أن يسكن في الجنة بعكس الملك ، فالإنسان يحتاج إلى أكل وشرب وغيرهما من اقتضاءات

النشأة المادية وهذه كلها هيئت له من خلال الجنة ، أما كيفية إدراكه أنه ليس خالداً فيمكن أن يكون قد أدرك ذلك من خلال إحتياجه للأكل والشرب وغيره مما يقتضي المحدودية والإنتهاء أخيراً فيمكن أن يكون الشيطان قد أوحى له هذا الإيحاء أو أنه شاهد الحياة الحيوانية والنباتية في تلك الجنة وما فيها من الذبول والإنتهاء والموت فأدرك عندها أن مصيره هو نفس مصير تلك الأحياء ، أما الملك فليس معرضاً لمثل هذه الطواريء فله مرتبة من التجرد من هذه الناحية ، وبالتالي فهو يتميز على الإنسان بهذه الميزة ولكن نظر آدم كان للظواهر فصحيح أن للملك مثل هذه الإمتيازات ولكن آدم يفضله من حيث مكانته الواقعية وفي إدراكه وخصوصياته الأخرى .

لقد استطاع الشيطان من خلال تلك المبررات أن يسول لآدم مخالفته لأمر الله ، فخدعه بتصوير أمور ظاهرية لا قيمة لها وحالة الإغواء هذه مستمرة إلى هذا الوقت ، فالإنسان كثيراً ما يقع تحت تأثير مثل هذه الأمور الظاهرية فتسول له نفسه عصيان أوامر الله فيغفل عن المحتوى الحقيقي للأمور ويتأثر بالجوانب الظاهرية لها : ﴿ **يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون** ﴾[٢٨] ، ولم يكن لآدم أن يتغاضى عن نهي الله له عن الأكل من تلك الشجرة بكل ما طرحه الشيطان من تبريرات .

توبة آدم

بعد أن أكل آدم من تلك الشجرة وأُهبط إلى الأرض التفت إلى ما ارتكب من المخالفة ـ للنهي الإرشادي ـ وما كان يستتبعها من الشقاء والتنزل عن مقام القرب والإتصال الوثيق بالله الذي كان له في تلك الجنة ، ويندفع الإشكال القائل بأن مخالفة آدم لنهي الله له في الجنة كانت مخالفة معصية ، ولو كانت مخالفة لنهي إرشادي لما استوجبت التوبة والغفران ، يندفع بما أسلفناه من أن النهي الإرشادي قد يصدق على مخالفته العصيان فيما إذا كان يترتب على هذه المخالفة أثر وضعي ومنقصة ذاتية كما استظهرنا واستظهر جملة من المفسرين ، فآدم قد ظلم نفسه وتنزل عن مقام القرب الإلٓهي نتيجة إرتكابه لتلك المخالفة كما يطلق

على مخالفة أمر الطبيب بأنه عصيان لأمر الطبيب لما يترتب على المخالفة من نتيجة خطيرة ، فلو لم يعص آدم ربه لما وقع في تلك النتيجة السيئة ، فمعنى التوبة والغفران على هذا الأساس هو رغبة آدم في الرجوع إلى حالته الأولى الكمالية ، حالة القرب من الله سبحانه وتجديد الميثاق الذي أخذه الله سبحانه من الأنبياء والذي نسيه آدم عندما ارتكب تلك المخالفة ، فترتب على تلك المخالفة منقصة ذاتية وشقاء وتنزل ذاتي في مقام آدم ، لذا فالرجوع إلى حالة القرب ورفع هذا النقص يحتاج إلى جهد ومجاهدة وسلوك معين هو الذي أشارت إليه الآية : **﴿ فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه ﴾**[٢٩] .

أما المراد بالكلمات فقد ذهب بعض المفسرين إلى أنها كلمات التوبة والإنابة إلى الله التي قالها آدم بعد مخالفته ، والتي كان يود فيها الرجوع إلى حالته السابقة من القرب والمنزلة من الله : **﴿ قالا ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين ﴾**[٣٠] ، وقد وردت بعض الروايات من طرقنا[٣١] وطرق العامة التي تبين كلمات الإستغفار هذه .

كما ذهب بعض آخر من المفسرين مستدلين ببعض الروايات إلى أن المراد بالكلمات هي أسماء محمد (ص) وأهل بيته (ع) الذين يشكلون صفوة الخليقة وخيرتهم ، فاستشفع وتوسل بهم وتقرب إلى الله بأسمائهم لما علمه من عظم منزلتهم بعدما رآهم أشباحاً حافين بالعرش فتوسل إلى الله بهم أن يرجعه إلى حالة القرب الإلهي[٣٢] التي هي منزلة الأنبياء والأئمة والأولياء الذين هم أصحاب الولاية المعنوية والتكوينية ، وقد أطلق عنوان الكلمة في بعض الآيات على الشخص كما في عيسى (ع) الذي أطلق عليه القرآن أنه كلمة الله : **﴿ إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم ﴾**[٣٣] . **﴿ وإنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ﴾**[٣٤] . كما وقد وردت بعض الأذكار والأوراد والإنابات المعينة للتوجه إلى الله سبحانه وطلب التوبة والمغفرة بالتوسل بأسماء محمد (ص) وأهل بيته (ع) ، ويمكن أن تكون الكلمات أعم من كلا المعنيين بالجمع بين التفسيرين .

وعلى كل حال فإن آدم بعدما انكشفت له حقيقة كونه قد تنزل عن مقام

القرب الإلّهي نتيجة مخالفته فإنه التفت إلى ما فاته من المنزلة والمقام فاستغفر وأناب ، وجد واجتهد في الطاعة والإستغفار والإستشفاع والتوسل بما يمكن التوسل به ، فتاب الله سبحانه عليه من خلال اتباعه لمنهج التوجه والإنابة وتحمل الجهد والمشقة وألم الطاعة والخروج من مقتضيات هذه النشأة المادية السافلة التي تشد الإنسان إلى الأرض ، ومنهج التوجه هذا يتناسب مع هذه النشأة المادية .

المستفاد من مجموع قصة الجنة والمعصية والإغواء وهو ما تستهدفه الآيات القرآنية عندما تطرح هذه المرحلة من عمر وحياة آدم ، أبي البشر والإنسان هو الإنتهاء إلى نتائج ومعطيات تربوية ورسالية هادفة ، يكون القصد من استعراض هذه القصة وغيرها هو تلك النتائج والمعطيات ، فتلك الحقائق عن الإنسان في بداية تكوينه مستعرضة بشكل رمزي ومختصر بحيث لا يمكن للإنسان إدراكه بشكل كامل ودقيق ولكن يمكن له إدراكه شكلياً وصورياً للوصول من خلالها إلى تلك النتائج .

ويمكن تلخيص النتائج التربوية والرسالية في قصة خلق آدم والأطوار والمراحل التي مر بها بما يلي :

١ ـ إن هذا المخلوق كان له مقام سام ومنزلة قرب من الله عظيمة وعالية لا يبلغ مداها غيره ، فهو أشرف المخلوقات وأفضل من كل الكائنات حتى أن الملائكة (عالم الملكوت) قد سجدوا لآدم تعظيماً لمنزلته وما فيه من ظهور اسم أعظم من أسماء الله سبحانه .

٢ ـ إن الإنسان إذا استطاع استغلال جانبه العقلي والروحي فإن فيه قدرة وإمكانية تجعلانه في منزلة عالية من القرب من الله سبحانه وذلك لما أودع بالقوة في هذا الكائن من العقل والمعرفة ما جعله الأرفع بين كل المخلوقات في درجة إرتباطه بالله بحيث يكون مستغرقاً في عبادته ومرتقياً لدرجات القرب ، ومما يؤكد ذلك عدم إمكانية الملائكة لتعلم الأسماء وإنما هم انبئوا بالأسماء ، والإنباء أخف من التعليم ، بينما آدم قد علم الأسماء ، وأنبأ هو الملائكة ، فهذه كلها ترمز إلى

مقامات وقدرات عالية من هذا المخلوق تميزه على الملائكة بحيث لا يستطيع الوصول إليها غير الإنسان ، ونفس الجنة التي أسكن فيها آدم والحوار الذي كان دائراً بين الله سبحانه وآدم كل هذا يكشف عن أن الحياة العقلية والمعنوية للإنسان أفضل من حياته الظاهرية الدنيوية ، فقد كانت حياة راقية ولها درجة من التكامل والإتصال بالكمال المطلق أرفع من مرتبة سائر المخلوقات حتى المجردات منها ، كالملائكة ، إلا أن هذه المنزلة فعليتها والوصول إليها بحاجة إلى معاناة ومشقة وجهد وكدح في هذه النشأة الدنيوية للإنسان من خلال ذلك يصل إلى ذلك الكمال والتطور وهذا هو المسير الذي تشخصه الرسالات السماوية للإنسانية في هذه الحياة وتحاول أن ترشده إلبه ، وأن ما يتحمله الإنسان في هذه النشأة إنما هو في سبيل ومن أجل الوصول إلى تلك المنزلة الرفيعة التي هي منزلته ومكانته الأصلية الشريفة ، وأن هذه المعاناة هي سنّة هذه النشأة ومن مقتضياتها .

إن المسيرة الإلَهية التي ترسمها الشرائع السماوية للإنسان تستهدف إنتشال الإنسان وتحريره من الإقتضاءات المادية التي تشده إلى الأرض وبالتالي تدرجه في سلم القرب والإتصال بالله سبحانه ، فلا بد للإنسان من عبور كل مراحل الشقاء والجهد والمعاناة ، والتحمل والكدح في سبيل الله للوصول إلى تلك المنزلة الرفيعة التي يريدها الله سبحانه له ، وهذه هي روح كل الشرائع السماوية ، فإضافة إلى الحجة الباطنية لله (العقل) فإن الشرائع السماوية رسمت للإنسان الطريق القويم الذي يستطيع من خلاله الوصول إلى درجات الكمال والسمو التي تفوق درجات القرب التي كانت لآدم حينما كان في الجنة ، لأن تلك الدرجات كانت قبل الإمتحان وقبل بذل الجهد والمعاناة ، وهذه الدرجات تتميز حتى على درجات قرب الملائكة لأنها كانت بعد جهد ومعاناة ، فقد يصل الإنسان الذي يسير مع تيار الماء إلى هدفه ولكن وصول من يسير عكس التيار إلى الهدف أكبر قيمة وأرفع منزلة ، وبالمقابل فإن من أخلد إلى الأرض واتبع هواه وأخذته علائق النشأة المادية واقتضاءاتها فأفسد وسفك الدماء وخاض في الشهوات ومارس الظلم لنفسه ولغيره فإنه بذلك ينزل إلى عالم المادية الذي هو أسفل مراتب الوجود ، فإذا بقي يخوض في هذا العالم فإنه يكون أسفل حتى من الحيوانات

وغيرها من الموجودات المادية لأن تلك الموجودات لا تمتلك ما يمتلكه الإنسان من قابليات تمكنه من التسامي والعلو والقرب من الله سبحانه ، ولذلك سيبقى يعيش هذا الكائن البؤس والشقاء بما لا يعيشه ولا يتحمله غيره من الكائنات لأنها لم تكن تملك ما يمتلكه من قوة العقل والتمييز والإدراك .

ولقد لخصت الآيات الكريمة من سورة التين : ﴿ **لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات** . . . ﴾ لخصت مسيرة الإنسان منذ خلقته في أحسن منزلة وأرفع مقام معنوي حينما كان آدم في الجنة ثم هبوطه إلى عالم النشأة السافلة بعد مخالفته بالأكل من الشجرة ، وما استتبع هذا الهبوط من مكابدة وجهد ومعاناة ، ولكن هذا لا يعني أن الإنسان غير قابل للتسامي والترفع إلى حالة القرب الإلٓهي بل يمكنه ذلك من خلال جهد ومعاناة وسلوك خاص رسمته شرائع السماء وأكد عليه العقل ، عندها يمكنه أن يسمو حتى على تلك الحالة الأولى من القرب لأن صعود الإنسان كان بعد معاناة وجهد بينما لم يكن كذلك في حالة القرب التي كان يتمتع بها آدم (ع) في الجنة .

٣ ـ إن الإنسان في حياته معرض للإنحطاط والإنهيار ونسيان العزم من خلال إغواء الشياطين له من جانب ونفسه الأمّارة بالسوء من جانب آخر ، فقد إستطاع إبليس إغواء آدم في الجنة بالمخالفة فهبط من مقام القرب الإلهي وهذه المعادلة قائمة ولم تكن في حق آدم فقط ، فقد تعهد إبليس بعد طرده من مقام القرب بعصيانه لأمر الله له بالسجود لآدم بإغواء بني آدم وتوسله بشتى الطرق لحرفهم عن الطريق القويم الذي يريده الله سبحانه لهم : ﴿ **قال فبما أغويتني لأقعدن لهم صراطك المستقيم ، ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شاكرين** ﴾[٣٥] ، ﴿ **قال رب بما أغويتني لأزينن لهم في الأرض ولأغوينهم أجمعين ، إلا عبادك منهم المخلصين قال هذا صراط علي مستقيم ، إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين** ﴾[٣٦] ، وواضح أن الإغواء عام ، أما بالنسبة لعباد الله المخلصين فإنهم ترفعوا عن الشهوات والأهواء رغم توجه إبليس لإغوائهم ، فإقتضاء الإغواء عام ولكن فعليته ليست محققة في الأنبياء والأئمة والأولياء والصالحين .

فمعادلة الإغـواء موجـودة دائماً ولـم يكن إبليس عـدواً لآدم فقط ، بل لكـل النوع البشري ، فآدم وبنوه معرضون لحالة النسيان وفقدان العزم نتيجة إنخـداعهم بوساوس الشيطان وإغوائـه ، وهذا الإنخـداع له إقتضـاء خارجي من خـلال إغواء إبليس وإقتضاء داخلي من خلال الهـوى والنفس الأمارة بـالسوء ، كمـا وأن شبكة الإغواء هذه الموجودة لكل إنسان وغير المخصوصـة بآدم تجـري في أبنائـه بشكل أشـد وأخطر ممـا جرى في حق آدم لأنـه ـ كما قلنـا ـ بأن النهي المتـوجه لآدم لم يكن نهياً تحريمياً ، بل كان نهياً إرشادياً ، لأنه كان قبـل التشريـع والتكليف ، أما بالنسبة لبني آدم فإن النواهي والأوامـر مولـوية واجبـة الإتباع ، فـإضافـة إلى الآثار الوضعية المترتبة على العصيـان التي هي الهبوط والتسـافل ، فـإنه تـوجد مخـالفة وعصيان لأمر مولوي ، إضافة لذلك فإن المجال الذي يستطيـع أن يؤثر فيـه إبليس في هذه النشأة أكبر لأن اقتضاءات هذه النشأة تشكـل أرضية صـالحة لتـأثير إبليس فيها ، بينما كان آدم في الجنة مستغنياً عن الجهد والشقـاء والتعب والكدح ، فـلا يجوع فيها ولا يعرى ، وبالتالي فإن إغواءه أصعب .

وعليه فلا بد للإنسان أن يتنبه لهـذا الخطر العـظيم كما تنبـه آدم عندمـا نزل إلى الأرض ، وأن يعـد نفسه للمجـاهدة والمقـاومـة لهـذا الإغـواء الـذي تختلف عناصره وعـوامله والتي من ورائها جميعـاً إبليس ، وإن كانت هنـاك عوامـل أخرى تمهد الأرضية لإغواء إبليس كالنفس الأمارة بالسـوء وحاجـات وإقتضاءات الجسـد التي تحث على إشباعها بأي صورة كانت ، فتكرار هذه المقاطع في القرآن وقصة آدم وإبليس وقسمه بإغواء آدم وبنيه إنما جاء لبيـان حقيقة أن آدم عنـدما نـزل إلى هـذه النشأة السـافلة فإنـه وذريته قـد أصبحوا في نشـأة أكثـر عـواملهـا وشـروطهـا وإقتضاءاتها تساعد على الغي والسقوط والتسافل ، ولكن في قبال كل ذلك يـوجد طريق للخلاص وهـو طريق التمسـك بحبل الله من خـلال إتباع شـرائعه وتعـاليمه إضافة إلى الحجة الباطنة (العقل) وهـذا هو المنهـج الإلهي الذي يكتنفـه الجهد والمعاناة والكدح .

إن فهم هذه الحقيقة والتصديق بها هو أساس للقدرة على التخلص من هذا الإغـواء فبمقدار تـرسخ هـذه الحقائق والمفـاهيم والتصـورات القـرآنيـة في نفس

الإنسان بحيث تخرج من مجرد تصورات وأفكار ونظريات إلى إذعان وتصديق ورؤية حقيقية وشهود ، بمقدار هذا الترسخ تكون قدرته على تحصين نفسه وإعطائها المقاومة أمام تزيينات الشيطان وإغواءاته ، ومن هنا تكون العقيدة والإيمان أساساً للتقوى والتوجه الحقيقي نحو الله سبحانه لأن هذه المفاهيم هي المفاتيح الأساسية للتوجه والتغير الحقيقي في حالة الإنسان وسلوكيته وتصرفاته ، وبمقدار رسوخها وتعمقها في عقله ومشاعره يزداد تحصنه ووقوفه أمام الشيطان وجنوده ، فهذه المعاني كانت بدرجة من الوضوح عند الأنبياء والأئمة والأولياء بحيث يمتنع عليهم العصيان ليس امتناعاً عقلياً بل هو إمتناع وقوعي (فعلي) ، فالذي يرى النار لا يمكن تصور قيامه بمسها لعلمه بطبيعة النار المحرقة وهو يختلف عن الذي يدرك وجود النار ولكنه لا يعلم أنها في أي إتجاه ، فقد يغفل أو يتغافل عنها لأن صورة النار بالنسبة إليه غير شهودية وغير ملموسة ، وهذا المثال يُقرّب ما نذهب إليه من الإمتناع الفعلي لإرتكاب المعصية بالنسبة للأنبياء والأئمة والأولياء ، فإن تلك المفاهيم المرتبطة بالعقيدة والإيمان عند هؤلاء من الوضوح بمكان بحيث أن سلوكهم يصبح وفق ما يريده الله سبحانه في مختلف جوانب حياتهم وتصرفاتهم الفردية والإجتماعية .

٤ ـ إن المعصية والمخالفة لأوامر الله لها جنبتان ، جنبة تشريعية وأخرى تكوينية ، فالجنبة التشريعية هي التعرض لعقوبة الله سبحانه وما توعد به العاصين من عذاب النار ، وهي عقوبة ثابتة عقلاً ، أما الجنبة التكوينية فهي أعظم من التشريعية لما يترتب عليها من آثار ، فعلى فرض أن الله سبحانه خالف وعيده (وهو فضل منه بعكس مخالفة الوعد التي هي قبح) ولم يرد معاقبة العاصي فإن هذا العاصي سيكون شقياً بما ارتكبه من فسق ومعصية ، وهذا هو الأثر التكويني والوضعي للمعصية نظير الأثر الوضعي الذي ترتب على مخالفة آدم ، فبمجرد أكله من تلك الشجرة فإنه تنزل عن مقام القرب الإلٓهي وعن تلك الروحانية العالية رغم عدم وجود أثر تشريعي على مخالفته لأن النهي ـ كما قلنا ـ لم يكن مولوياً ، بل كان إرشادياً .

فالأثر الوضعي للمعصية هو التشاغل أو الإبتعاد عن تلك المنزلة الرفيعة التي ينبغي للإنسان التسامي إليها والتي بها تتجلى أو تتجسد حقيقة الإنسان

وإنسانيته ، وإلى ذلك تشير جملة من الآيات(٣٧) والروايات .

والإبتعاد عن قرب الله سبحانه قد لا يتجسد تجسيداً مادياً في هذه النشأة ، بل تجسيده المادي يتجلى في النشأة الأخرى بالبعد في عالم التجرد عن الله سبحانه ، وكما أن هناك أثران للمعصية فهناك أثران للطاعة ، أثر تشريعي بما وعد الله سبحانه أولياءه من الجنان والرضوان والخلود وأثر تكويني بالمنزلة الرفيعة السامية في هذه النشأة ، وفي النشأة الأخرى ، وقد يظهر أثر الطاعة بشكل حسي في هذه النشأة للمؤمنين فهم يدركون ويتلذذون ويتذوقون طعم الطاعة بحيث أنها تكون عندهم أرفع من كل لذة مادية وجسدية وقد ورد في الحديث (كيف يجد لذة العبادة من لا يصوم عن الهوى) فهؤلاء المؤمنون يتذوقون الأثر الوضعي للطاعة ولكن اللمس الواقعي والعام لهذا الأثر يكون في النشأة الأخرى فقد ورد في بعض الروايات أن مقامات المؤمنين والفساق تتجلى منذ عالم البرزخ الذي يدخله الإنسان بمجرد موته وقبل حلول عالم الحساب ، فالآثار الوضعية للطاعة أو المعصية تتجلى في ذلك العالم وهي النتائج الطبيعية لتلك السلوكيات المتفاوتة في الحياة الدنيا .

٥ ـ أن باب الرحمة الإلٓهية مفتوح لكل إنسان كما كان مفتوحاً لآدم ، فكما تلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه فإن هذه الكلمات يمكن أن يتلقاها كل متلق في هذه النشأة ، وأنه لا ينبغي للإنسان أن ييأس من روح الله وغفرانه وتوبته من خلال التوجه والإنابة والإستفادة من تلك الكلمات التي جاء بها الأنبياء من خلال تعاليمهم ومناهجهم وهذا هو مفهوم التوبة ، وهي من الفصول المهمة والتصورات الأساسية في كل الديانات خصوصاً في ديننا الإسلامي الحنيف .

الهوامش

(١) سورة البقرة ، آية ٣٤ .

(٢) سورة الأعراف ، آية ١١ .

(٣) قد يستفاد ضمناً من هذه الآيات وغيرها بأن الملائكة خاضعون لآدم وفي خدمة هذا النوع ، فهناك العديد من الآيات التي تؤكد هذا المعنى وهو أن الملائكة تقوم بخدمة الإنسان وما يرتبط به سواء في الأمور التكوينية الطبيعية وما يرتبط بحياة الإنسان المادية أو فيما يرجع إلى الأمور الرسالية كإنزال

الوحي والكتب ، فالملائكة كانت في خدمة الأنبياء والصالحين لما لهم من الولاية التكوينية والمقام التشريعي والمعنوي كما كان جبرئيل في خدمة الأنبياء وهو أفضل الملائكة وأقربهم منزلة عند الله ، ويستفاد من آيات أُخَر أن دور الملائكة هو دور الخدمة والإنصياع لهذا المخلوق فالملائكة كسائر المخلوقات التي سخرت لخدمة هذا الكائن المتميز الذي خلقت المخلوقات من أجله ، ففي الآيات دلالة إيحائية على نوع من الأصالة للإنسان ، وتبعية باقي المخلوقات له .

(٤) سورة البقرة ، آية ٣٥ .

(٥) سورة البقرة ، آية ٣٨ .

(٦) سورة طه ، آية ١١٨ .

(٧) سورة الأعراف ، آية ١٣ .

(٨) سورة طه ، آية ١٢٣ .

(٩) سئل الإمام الصادق (ع) عن جنة آدم أنها من جنات الدنيا أم من جنات الآخرة ؟ فقال : كانت من جنات الدنيا تطلع فيها الشمس والقمر ولو كانت من جنات الآخرة ما خرج منها أبداً .

(١٠) سورة الأعراف ، آية ١٩ .

(١١) سورة طه ، آية ١١٨ .

(١٢) سورة طه ، آية ١١٧ .

(١٣) سورة البقرة ، آية ٣٨ .

(١٤) سورة البقرة ، آية ٣٥ .

(١٥) سورة الأعراف ، آية ٢٢ .

(١٦) سورة طه ، آية ١١٥ .

(١٧) النسيان هنا ليس ذلك النسيان الذي يرفع التكليف وإنما هو عدم التمسك بما أمر الله كما في الآية ﴿ نسوا الله فأنساهم أنفسهم ﴾ . « سورة الحشر ، آية ١٩ » .

(١٨) سورة الأعراف ، آية ١٩ .

(١٩) سورة طه ، آية ١٢١ .

(٢٠) سورة الأعراف ، آية ٢٧ .

(٢١) قد يطلق على الزرع لفظ الشجر كما في الآية الكريمة ﴿ وأنبتنا عليه شجرة من يقطين ﴾ « سورة الصافات ، آية ١٤٦ ، ومعروف أن اليقطين زرع يمتد على الأرض .

(٢٢) عن عبد السلام بن صالح الهروي قال : قلت للرضا (ع) يابن رسول الله أخبرني عن الشجرة التي أكل منها آدم وحوا ما كانت ، فقد اختلف الناس فيها ، فمنهم من يروي أنها الحنطة ، ومنهم من يروي أنها العنب ومنهم من يروي أنها شجرة الحسد ؟ فقال : كل ذلك حق ، قلت : فما معنى هذه الوجوه على اختلافها ؟فقال يا ابن الصلت إن شجرة الجنة تحمل أنواعاً وكانت شجرة الحنطة وفيها عنب وليست كشجر الدنيا ، وأن آدم لما أكرمه الله تعالى ذكره بأسجاد ملائكته له وبإدخاله الجنة ، قال في نفسه هل خلق الله بشراً أفضل مني ؟ فعلم الله عز وجل ما وقع في نفسه فناداه : ارفع رأسك يا آدم فانظر إلى ساق عرشي فنظر إلى ساق العرش فوجد عليها مكتوباً لا إله إلا الله ،

محمد رسول الله ، علي بن أبي طالب أمير المؤمنين وزوجته فاطمة سيدة نساء العالمين والحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة ، فقال آدم يا رب من هؤلاء فقال عز وجل يا آدم هؤلاء ذريتك وهم خير منك ومن جميع خلقي ، ولولاهم ما خلقتك فتسلط عليه الشيطان حتى أكل من الشجرة التي نهي عنها وتسلط على حواء لنظرها إلى فاطمة بعين الحسد حتى أكلت من الشجرة كما أكل منها آدم فأخرجهما الله تعالى من جنته وأهبطهما من جواره إلى الأرض .

(٢٣) من نماذج النهي الإرشادي النهي عن تناول بعض الأطعمة والأشربة كما إذا قال المعصوم (ع) (لا تأكل اللحم أربعين يوماً لأنه يقسي القلب) ففيه تعليل لآثار عدم الإلتزام ، بينما النهي المولوي لا يعلل عادة ، أما إذا علل النهي بتعليل يفهمه ويدركه العقل فعندها يكون النهي إرشادياً ، فهذا النهي يكون مرشداً إلى ما يدركه العقل فلا يكون نهياً من المولى بما هو مولى وإنما بما هو خالق وناصح .

(٢٤) عن الإمام الصادق (ع) (. . . إن جبرئيل قال لآدم ألم يخلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه واسجد لك ملائكته ؟ قال بلى ، قال : أمرك الله أن لا تأكل من الشجرة فلم عصيته ؟ قال يا جبرئيل إن إبليس حلف لي بالله أنه لي ناصح وما ظننت أن خلقاً يخلقه الله يحلف به كاذباً) .

(٢٥) سورة الأعراف ، آية ٢١ .

(٢٦) سورة الأعراف ، آية ٢٠ .

(٢٧) سورة الأعراف ، آية ٢٧ .

(٢٨) سورة الروم ، آية ٧ .

(٢٩) سورة البقرة ، آية ٣٧

(٣٠) سورة الأعراف ، آية ٢٣ .

(٣١) عن أبي جعفر (ع) قال (الكلمات التي تلقاهن آدم من ربه فتاب عليه وهدى قال : سبحانك اللهم وبحمدك رب إني عملت سوء وظلمت نفسي فاغفر لي إنك أنت الغفور الرحيم ، اللهم انه لا إله إلا أنت سبحانك وبحمدك إني عملت سوء وظلمت نفسي فاعفر لي إنك أنت خير الغافرين ، اللهم انه لا إله إلا أنت سبحانك وبحمدك إني عملت سوء وظلمت نفسي فاغفر لي إنك أنت الغفور الرحيم) .

(٣٢) عن الصادق (ع) في قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات (إن الكلمات التي تلقاها آدم من ربه : اللهم بحق محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين إلاّ تبت علي فتاب عليه) .

(٣٣) سورة آل عمران ، آية ٤٥ .

(٣٤) سورة النساء ، آية ١٧١ .

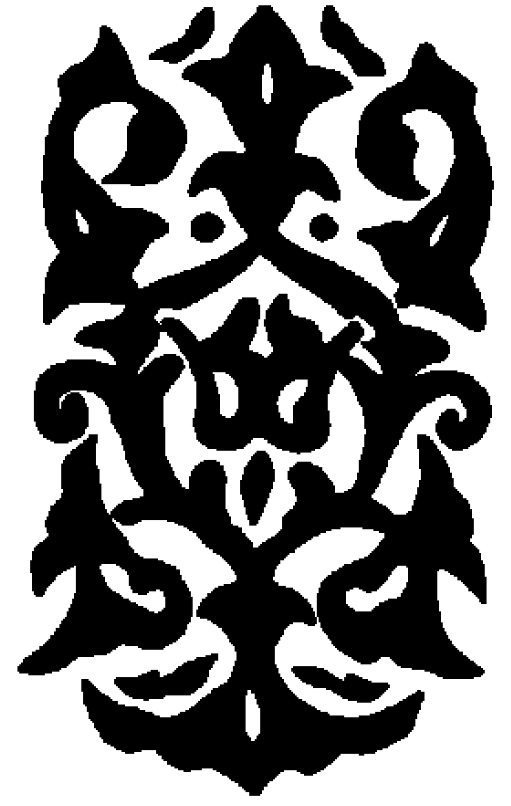
(٣٥) سورة الأعراف ، آية ١٧ .

(٣٦) سورة الحجر ، آية ٣٩ ـ ٤٢ .

(٣٧) **﴿ واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه . . . ﴾**

« سورة الأعراف، آية ١٧٦ »

﴿ من كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلاً ﴾ « سور الاسراء ، آية ٧٢ » .



المبحث التاسع
في الحَجْر والوصية

١ ـ خبر غياث بن إبراهيم ، عن جعفر ، عن أبيه أن علياً (ع) كان يفلّس الرجل إذا التوىٰ على غرمائه ، ثم يأمر به فيقسم ماله بينهم بالحصص ، فإن أبى باعه فقسم بينهم ، يعني ماله[1] .

٢ ـ خبر السكوني ، عن جعفر ، عن أبيه أن علياً (ع) كان يحبس في الدين ، ثم ينظر فإن كان له مال أعطى الغرماء ، وإن لم يكن له مال دفعه إلى الغرماء . الحديث[2] .

٣ ـ خبر إسماعيل بن سعد ، قال : « سألت الرضا (ع) . . . وعن الرجل يصحب الرجل في سفر فيحدث به حدث الموت ولا يدرك الوصية ، كيف يصنع بمتاعه وله أولاد صغار وكبار ، أيجوز أن يدفع متاعه ودوابّه إلى ولده الأكابر أو إلى القاضي ، وإن كان في بلدة ليس فيها قاض كيف يصنع ؟ وإن كان دفع المتاع إلى الأكابر ولم يعلم ، فذهب فلم يقدر على ردّه كيف يصنع ؟ قال : إذا أدرك الصغار وطلبوا لم يجد بدّاً من إخراجه ، إلّا أن يكون بأمر السلطان »[3] .

٤ ـ خبر صفوان ، قال : « سألت أبا الحسن (ع) عن رجل كان لرجل عليه مال ، فهلك وله وصيان ، فهل يجوز أن يدفع إلى أحد الوصيين دون صاحبه ؟

قال : لا يستقيم إلّا أن يكون السلطان قد قسّم بينهما المال فوضع على يد هذا النصف وعلى يد هذا النصف ، أو يجتمعان بأمر السلطان »(٤) .

المبحث العاشر
فيما ورد في النكاح والطلاق وملحقاته

١ ـ ما روته عائشة أن رسول الله (ص) قال : « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل ، فنكاحها باطل ، فنكاحها باطل . فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها . فان اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له »(٥) .

وقد مرَّ أن المراد بالإمام والسلطان والوالي معنى واحد .

٢ ـ صحيحة أبي حمزة الثمالي في العنّين ، قال : « سمعت أبا جعفر (ع) يقول : . . . فإن تزوجت وهي بكر فزعمت أنه لم يصل إليها فإن مثل هذا تعرف النساء ، فلينظر إليها من يوثق به منهن ، فإذا ذكرت أنها عذراء فعلى الإمام أن يؤجّله سنة ، فإن وصل إليها وإلّا فرّق بينهما . الحديث »(٦) .

٣ ـ صحيحة أبي بصير ، قال : « سمعت أبا جعفر (ع) يقول : « من كانت عنده امرأة فلم يكسها ما يواري عورتها ويطعمها ما يقيم صلبها كان حقّاً على الإمام أن يفرق بينهما »(٧) .

٤ ـ خبر معمر بن وشيكة ، قال : « سمعت أبا جعفر (ع) يقول : « لا يصلح الناس في الطلاق إلّا بالسيف . ولو وليتهم لرددتهم فيه إلى كتاب الله ـ عزّ وجلّ ـ »(٨) .

٥ ـ وفي خبر أبي بصير ، عنه (ع) : « لو ولّيت الناس لعلّمتهم كيف ينبغي لهم أن يطلقوا ، ثم لم أوت برجل قد خالف إلّا أوجعت ظهره »(٩) ونحوهما غيرهما .

٦ ـ صحيحة بريد ، قال : « سألت أبا عبدالله (ع) عن المفقود كيف تصنع امرأته ؟ فقال : ما سكتت عنه وصبرت فخلّ عنها ، وإن هي رفعت أمرها إلى الوالي أجّلها أربع سنين ، ثم يكتب إلى الصقع الذي فقد فيه ، فليسأل عنه . . .

وإن لم يكن لـه مال قيـل للوليّ : أنفق عليها ، فـإن فعـل فـلا سبيـل لهـا إلى أن تـزوج مـا أنفق عليهـا ، وإن أبى أن ينفق عليهـا أجبـره الـوالي على أن يـطلق تطليقة . الحديث »(١٠) .

٧ ـ قـال الصـدوق : « وفي روايـة أخـرى أنـه إن لم يكن للزوج وليّ طلقهـا الوالي »(١١) .

أقول : وفي خبر الكناني : « وإن لم يكن له وليّ طلقها السلطان »(١٢) .

٨ ـ صحيحة محمد بن مسلم ، قال : « سألت أبا جعفر (ع) عن المـلاعن والمـلاعنة كيف يصنعـان ؟ قال : يجلس الإمـام مستدبـر القبلة يقيمهما بين يـديه مستقبـل القبلة بحـذائـه . الحـديث » . ونحـوهـا صحيحـة البـزنـطي ، عن الرضا (ع)(١٣) .

٩ ـ خبر بريـد الكناسي ، عن أبي جعفـر (ع) في الظهـار ، وفيه : « فـإن كان يقدر على أن يعتق فإن على الإمام أن يجبره على العتق أو الصدقة من قبل أن يمسّها ومن بعد ما يمسّها »(١٤) .

والغرض من سرد هذه الأخبار من الأبواب المختلفة بيـان أن الإمامـة بمعنى الحكـومة داخلة في نـظام قوانين الإسـلام ونسجها وأنهـا تبقى ببقائهـا ، وأن عدم الإهتمام بها مساوق لعدم الإهتمام بالإسلام وقوانينه .

المبحث الحادي عشر
في المواريث

١ ـ خبر عبد الملك بن أعين ومالك بن أعين ، عن أبي جعفـر « ع » قال : « سألته عن نصـراني مات ولـه ابن أخ مسلم وابن أخت مسلم ، وله أولاد وزوجـة نصارى . . . قيل له : فإن أسلم أولاده وهم صغار ؟ فقال : يـدفع مـا ترك أبـوهم إلى الإمـام حتى يدركـوا ، فإن أتمّـوا على الإسلام إذا أدركـوا دفع الإمـام ميراثـه إليهم ، وإن لم يتموا على الإسلام إذا أدركوا دفع الإمام ميراثـه إلى ابن أخيه وابن أخته المسلمين . الحديث »(١٥) .

٢ ـ صحيحة أبي بصير ، قال : « سألت أبا عبد الله « ع » عن رجل مسلم مات وله أم نصرانية . . . فإن لم يسلم أحد من قرابته فإن ميراثه للإمام »[١٦] .

٣ ـ الأخبار الكثيرة الواردة في حكم ميراث من لا وارث له ، فراجع الباب ٣ و ٤ من أبواب ولاء ضمان الجريرة والإمامة من الوسائل[١٧] . ففي بعضها أنه من الأنفال ، وفي بعضها أنه للإمام ، وفي بعضها أنه يجعل في بيت مال المسلمين . والظاهر رجوع الجميع إلى أمر واحد ، لما مرَّ من أن الأنفال للإمام ولكن لا لشخصه بل لحيثية الإمامة ومنصبها ، فيصرف في مصالح المسلمين وإن كان من أعلى مصالحهم إدارة شؤون شخص الإمام ، فراجع ما حررناه في كتاب الخمس ، وأشرنا إليه هنا في المبحث الرابع . ويأتي في الباب الثامن من هذا الكتاب أيضاً .

٤ ـ صحيحة هشام بن سالم ، عن أبي عبد الله « ع » قال : « لا يستقيم الناس على الفرائض والطلاق إلّا بالسيف »[١٨] . ونحوها غيرها .

فيستفاد من هذه الرواية أن دين الإسلام ليس كما توهمه بعض من لا خبرة له من كونه مشرّعاً للقوانين والآداب فقط من دون أن يلتفت إلى القوة المجرية لها ، بل إن إقامة الحكومة الحقة المقتدرة لإجراء المقررات والقوانين المشرّعة من أعظم أهدافه وتشريعاته ، فانتظر البيان لذلك وتوضيحه .

المبحث الثاني عشر
فيما ورد في القضاء والحدود

١ ـ خبر إسحاق بن عمار ، عن أبي عبد الله « ع » قال : « قال أمير المؤمنين « ع » لشريح : يا شريح ، قد جلست مجلساً لا يجلسه (ما جلسه) إلّا نبي أو وصيّ نبي أو شقيّ »[١٩] .

٢ ـ وخبر سليمان بن خالد ، عن أبي عبد الله « ع » قال : « اتقوا الحكومة ، فإن الحكومة إنّما هي للإمام العالم بالقضاء العادل في المسلمين : لنبيّ (كنبيّ) أو وصي نبي »[٢٠] .

أقول : هل المراد بالحكومة في الحديث خصوص القضاء أو مطلق الولاية التي من شؤونها القضاء ؟ وجهان . ولعل الأول أظهر . وقوله : « لنبي » ، هكذا في الكافي والتهذيب . وفي الفقيه : « كنبي » ، ولا يخفى وجود الفرق بينهما . إذ على الأول ينحصر في النبي والوصي ، دون الثاني .

وفي مرآة العقول :

« لا يخفى أن هذه الأخبار تدلّ بظواهرها على عدم جواز القضاء لغير المعصوم ، ولا ريب أنهم ـ عليهم السلام ـ كانوا يبعثون القضاة إلى البلاد ، فلا بد من حملها على أن القضاء بالأصالة لهم ولا يجوز لغيرهم تصدّي ذلك إلاّ بإذنهم . وكذا في قوله « ع » : لا يجلسه إلاّ نبيّ ، أي بالأصالة . والحاصل أن الحصر إضافي بالنسبة إلى من جلس فيها بغير إذنهم ونصبهم « ع » »[٢١] .

أقول : ما ذكره من الظهور مبني على كون المراد بالوصي وبالإمام خصوص الإمام المعصوم . وحينئذ فوجوب حملها على من له القضاء بالأصالة أو على الحصر الإضافي واضح ، إذ لا يمكن الإلتزام بتعطّل القضاء الشرعي في عصر الغيبة وإن طالت ألف سنة .

وأما ما قال من أنهم « ع » كانوا يبعثون القضاة إلى البلاد فإثباته بالنسبة إلى غير النبي « ص » وأمير المؤمنين « ع » بحسب التاريخ مشكل . نعم ، كان لهم « ع » وكلاء في بعض البلاد سرّاً لرجوع شيعتهم إليهم في المسائل الشرعية والحقوق الشرعية . وأما بعث القضاة فلم يثبت ، أللهم إلاّ أن يريد بذلك جعل منصب القضاء للفقيه بنحو العموم ، كما ربما يستفاد من مقبولة عمر بن حنظلة ومشهورة أبي خديجة .

٣ ـ خبر الأصبغ بن نباتة ، قال : « قضى أمير المؤمنين « ع » أن ما أخطأت القضاة في دم أو قطع فهو على بيت مال المسلمين »[٢٢] .

ومثله خبر أبي مريم ، عن أبي جعفر « ع »[٢٣] .

فهذا السنخ من الأخبار يدلّ على أن من تشريعات الإسلام وجود الحكومة والرياسة وبيت المال العام .

٤ ـ خبر البرقي ، عن أبيه ، عن علي « ع » قال : « يجب على الإمام أن يحبس الفساق من العلماء والجهّال من الأطبّاء والمفاليس من الأكرياء . قال : وقال « ع » : حبس الإمام بعد الحد ظلم »[٢٤] .

٥ ـ صحيحة عمر بن يزيد ، قال : « سألت أبا عبد الله « ع » عن رجل مات وترك امرأته وهي حامل ، فوضعت بعد موته غلاماً ، ثم مات الغلام بعدما وقع إلى الأرض ، فشهدت المرأة التي قبلتها أنه استهل وصاح حين وقع إلى الأرض ثم مات . قال : على الإمام أن يجيز شهادتها في ربع ميراث الغلام »[٢٥] .

٦ ـ خبر حفص بن غياث قال : « سألت أبا عبد الله « ع » : من يقيم الحدود ؟ السلطان ، أو القاضي ؟ فقال : إقامة الحدود إلى من إليه الحكم »[٢٦] .

وهل يراد بقوله : « من إليه الحكم » ، القاضي أو الوالي الناصب له ؟ وجهان . ولعل الأول أظهر ، فيراد أن القاضي بنفسه يجري وينفّذ ما حكم به من الحدّ .

٧ ـ قال المفيد في المقنعة :

« فأمّا إقامة الحدود فهو إلى سلطان الإسلام المنصوب من قبل الله ، وهم أئمة الهدى من آل محمد « ص » ومن نصبوه لذلك من الأمراء والحكّام . وقد فوّضوا النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم مع الإمكان »[٢٧] .

٨ ـ وفي المستدرك عن الجعفريات بسنده ، عن جعفر بن محمد ، عن أبيه ، عن جدّه علي بن الحسين ، عن أبيه أن علياً « ع » قال : « لا يصلح الحكم ولا الحدود ولا الجمعة إلّا بإمام » . ورواه في الدعائم عنه « ع » مثله وفيه : « بإمام عدل »[٢٨] .

٩ ـ خبر حفص بن عون رفعه ، قال : قال رسول الله « ص » : « ساعة إمام عدل أفضل من عبادة سبعين سنة . وحدّ يقام لله في الأرض أفضل من مطر أربعين صباحاً »[٢٩] .

١٠ ـ ما عن القطب الراوندي في لبّ اللباب عن النبي « ص » قال : « يوم واحد من سلطان عادل خير من مطر أربعين يوماً . وحدّ يقام في الأرض أزكى من عبادة ستين سنة »(٣٠) .

أقول : فالله ـ تعالى ـ الذي لا يقطع بركاته .وقطر السماء عن خلقه في عصر من الأعصار كيف يقطع الإمامة وإقامة الحدود في عصر الغيبة وإن طالت ما طالت بسبب سوء نية الخليفة العباسي وغيره من الأمور ؟ !

١١ ـ خبر أبي بصير ، عن أبي عبد الله « ع » ـ في رجل أقيمت عليه البينة بأنه زنى ثم هرب قبل أن يضرب ؟ قال : إن تاب فما عليه شيء ، وإن وقع في يد الإمام أقام عليه الحد ، وإن علم مكانه بعث إليه »(٣١) .

١٢ ـ صحيحة محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر « ع » قال : « قلت له : رجل جنى إليّ ، أعفو عنه أو أرفعه إلى السلطان ؟ قال : هو حقّك ، إن عفوت عنه فحسن ، وإن رفعته إلى الإمام فإنما طلبت حقك ، وكيف لك بالإمام ؟ »(٣٢) .

١٣ ـ موثقة سماعة بن مهران ، عن أبي عبد الله « ع » قال : « من أخذ سارقاً فعفا عنه فذلك له ، فإذا رفع إلى الإمام قطعه . الحديث »(٣٣) .

١٤ ـ وفي الفقيه : « قال رسول الله « ص » : لا يحلّ لوال يؤمن بالله واليوم الآخر أن يجلد أكثر من عشرة أسواط إلاّ في حدّ . وأذن في أدب المملوك من ثلاثة إلى خمسة »(٣٤) .

١٥ ـ مرسلة البرقي ، عن بعض أصحابه ، عن بعض الصادقين « ع » عن أمير المؤمنين « ع » : « إذا قامت البينة فليس للإمام أن يعفو ، وإذا أقرّ الرجل على نفسه فذاك إلى الإمام : إن شاء عفا وإن شاء قطع »(٣٥) .

١٦ ـ صحيحة الفضيل ، قال : « سمعت أبا عبد الله « ع » يقول : من أقرّ على نفسه عند الإمام بحق من حدود الله مرة واحدة ، حُرّاً كان أو عبداً ، أو حُرّة كانت أو أمة فعلى الإمام أن يقيم الحد عليه للذي أقرّ به على نفسه ، كائناً من كان إلاّ الزاني المحصن . الحديث »(٣٦) .

١٧ ـ خبر الحسين بن خالد ، عن أبي عبد الله « ع » قال : سمعته يقول : « الواجب على الإمام إذا نظر إلى رجل يزني أو يشرب الخمر أن يقيم عليه الحد ولا يحتاج إلى بينة مع نظره ، لأنه أمين الله في خلقه . الحديث »[٣٧] .

١٨ ـ وقال الصادق « ع » في رجل قال لإمرأته يا زانية ، قالت : أنت أزنى منّي ، فقال : « عليها الحد فيما قذفت به ، وأما إقرارها على نفسها فلا تحد حتى تقر بذلك عند الإمام أربع مرات »[٣٨] .

١٩ ـ خبر أبي بصير ، عن أبي عبد الله « ع » قال : « يقطع رجل السارق بعد قطع اليد ثم لا يقطع بعد ، فإن عاد حبس في السجن وأنفق عليه من بيت مال المسلمين »[٣٩] . ونحوه روايات أخر .

٢٠ ـ خبر عيسى بن عبد الله قال : « قلت لأبي عبد الله « ع » : السارق يسرق العام فيقدم إلى الوالي ليقطع فيوهب ، ثم يؤخذ في قابل وقد سرق الثانية ويقدم إلى السلطان فبأيّ السرقتين يقطع ؟ قال : يقطع بالأخير . الحديث »[٤٠] .

٢١ ـ خبر حمزة بن حمران ، قال : « سألت أبا عبد الله « ع » (إلى قوله) : وإن كان الميت لم يتوال إلى أحد حتى مات فإن ميراثه لإمام المسلمين . فقلت : فما حال الغاصب ؟ فقال : إذا هو أوصل المال إلى امام المسلمين فقد سلم . الحديث »[٤١] .

٢٢ ـ خبر الفقيه وفيه : « فجرت السنّة في الحدّ أنه إذا رفع إلى الإمام وقامت عليه البيّنة أن لا يعطل ويقام »[٤٢] .

٢٣ ـ خبر المفضل بن صالح ، عن أبي عبد الله « ع » قال : « إذا سرق السارق من البيدر من إمام جائر فلا قطع عليه انّما أخذ حقّه ، فإذا كان من إمام عادل عليه القتل »[٤٣] .

٢٤ ـ صحيحة محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر « ع » قال : « من شهر السلاح في مصر . . . فجزاؤه جزاء المحارب وأمره إلى الإمام : إن شاء قتله وصلبه ، وان شاء قطع يده ورجله . الحديث »[٤٤] .

٢٥ ـ صحيحة بريد ، قال : « سألت أبا عبد الله « ع » عن قول الله ـ عزَّ وجلَّ ـ : ﴿ إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ﴾ ، قال : ذلك إلى الإمام ، يفعل ما شاء . قلت : فمفوّض ذلك إليه ؟ قال : لا ولكن نحو الجناية »(٤٥) .

٢٦ ـ خبر عبد الله بن طلحة ، عن أبي عبد الله « ع » في قول الله ـ عزَّ وجلَّ ـ : ﴿ إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ﴾ الآية ، « هذا نفي المحارب (المحاربة ـ كا .) غير هذا النفي . قال : يحكم عليه الحاكم بقدر ما عمل وينفى ويحمل في البحر ثم يقذف به . الحديث »(٤٦) .

إلى غير ذلك مما ورد في المحارب .

٢٧ ـ خبر عمّار الساباطي ، قال : « سمعت أبا عبد الله « ع » يقول : كل مسلم بين مسلمين ارتد عن الإسلام . . . وعلى الإمام أن يقتله ولا يستتيبه »(٤٧) .

٢٨ ـ صحيحة هشام بن سالم ، عن أبي عبد الله « ع » انه سئل عمن شتم رسول الله « ص » فقال : « يقتله الأدنى فالأدنى قبل أن يرفع إلى الإمام »(٤٨) .

٢٩ ـ روى الترمذي بسنده عن رسول الله « ص » انه قال : « ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم ، فإن كان له مخرج فخلّوا سبيله فإن الإمام أن يخطىء في العفو خير من أن يخطىء في العقوبة »(٤٩) .

المبحث الثالث عشر
فيما ورد في القصاص والديات

١ ـ خبر الفضيل ، قال : « قلت لأبي جعفر « ع » : عشرة قتلوا رجلاً ؟ قال : إن شاء أولياؤه قتلوهم جميعاً وغرموا تسع ديات ، وإن شاؤوا تخيّروا رجلاً فقتلوه . . . ثم الوالي بعد يلي أدبهم وحبسهم »(٥٠) .

٢ ـ خبر أبي العباس وغيره ، عن أبي عبد الله « ع » قال : « إذا اجتمع

العدة على قتل رجل واحد حكم الوالي أن يقتل أيهم شاؤوا . الحديث »[٥١] .
ونحوه غيره .

٣ ـ صحيحة حريز ، عن أبي عبد الله « ع » قال : سألته عن رجل قتل رجلاً عمداً ، فرفع إلى الوالي فدفعه الوالي إلى أولياء المقتول ليقتلوه ، فوثب عليه قوم فخلّصوا القاتل من أيدي الأولياء ؟ قال : « أرى أن يحبس الذين خلصوا القاتل . الحديث »[٥٢] .

٤ ـ صحيحة الحلبي ، عن أبي عبد الله « ع » قال : « قضى عليّ « ع » في رجلين أمسك أحدهما وقتل الآخر ، قال : « يقتل القاتل ويحبس الآخر حتى يموت غماً . الحديث »[٥٣] .

ونحوها غيرها ، حيث إن الحبس انّما يقع بيد الحكام والولاة .

٥ ـ صحيحة زرارة ، عن أبي جعفر « ع » في عبد جرح رجلين . . . قيل له : فإن جرح رجلاً في أول النهار وجرح آخر في آخر النهار ؟ قال : « هو بينهما ما لم يحكم الوالي في المجروح الأول »[٥٤] .

٦ ـ صحيحة ابن سنان ، قال : « سمعت أبا عبد الله « ع » يقول في رجل أراد امرأة على نفسها حراماً فرمته بحجر فأصابت منه مقتلاً ، قال : « ليس عليها شيء فيما بينها وبين الله ـ عزَّ وجلَّ ـ ، وإن قدمت إلى إمام عادل أهدر دمه »[٥٥] .

٧ ـ خبر محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر « ع » قال : « من قتله القصاص بأمر الإمام فلا دية له في قتل ولا جراحة »[٥٦] .

٨ ـ صحيحة أبي بصير ، قال : « سألت أبا جعفر « ع » عن رجل قتل رجلاً مجنوناً فقال : « إن كان المجنون أراده فدفعه عن نفسه (فقتله) فلا شيء عليه من قود ولا دية ، ويعطى ورثته ديته من بيت مال المسلمين . الحديث »[٥٧] .

٩ ـ خبر أبي الورد ، قال : « قلت لأبي عبد الله « ع » أو لأبي جعفر : أصلحك الله ، رجل حمل عليه رجل مجنون فضربه المجنون ضربة فتناول الرجل

السيف من المجنون فضربه فقتله ؟ فقال : « أرى أن لا يقتل به ولا يغرم ديته ، وتكون ديته على الإمام ولا يبطل دمه »(٥٨) .

١٠ ـ خبر أبي عبيدة ، قال : « سألت أبا جعفر « ع » عن أعمى فقأ عين صحيح ؟ فقال : « إن عمد الأعمى مثل الخطأ ، هذا فيه الدية في ماله ، فإن لم يكن له مال فالدية على الإمام ولا يبطل حق امرىء مسلم »(٥٩) .

١١ ـ صحيحة أبي ولاد الحناط ، قال : « سألت أبا عبد الله « ع » عن رجل مسلم قتل رجلاً مسلماً (عمداً) فلم يكن للمقتول أولياء من المسلمين إلّا أولياء من أهل الذمة من قرابته ، فقال : « على الإمام أن يعرض على قرابته من أهل بيته (دينه) الإسلام ، فمن أسلم منهم فهو وليه يدفع القاتل إليه ، فإن شاء قتل وإن شاء عفا وإن شاء أخذ الدية . فإن لم يسلم أحد كان الإمام وليّ أمره ، فإن شاء قتل وإن شاء أخذ الدية فجعلها في بيت مال المسلمين ، لأن جناية المقتول كانت على الإمام فكذلك تكون ديته لإمام المسلمين . قلت : فإن عفا عنه الإمام ؟ قال : فقال : إنّما هو حق جميع المسلمين ، وإنّما على الإمام أن يقتل أو يأخذ الدية وليس له أن يعفو »(٦٠) .

١٢ ـ وصحيحته الأخرى ، قال : « قال أبو عبد الله « ع » في الرجل يقتل وليس له وليّ إلّا الإمام : « انه ليس للإمام أن يعفو ، له أن يقتل أو يأخذ الدية فيجعلها في بيت مال المسلمين ، لأن جناية المقتول كانت على الإمام وكذلك تكون ديته لإمام المسلمين »(٦١) .

أقول : لا يخفى أن الصحيحتين من أقوى الشواهد على ما ذكرناه مراراً من أن كون الشيء للإمام عبارة أخرى عن كونه للمسلمين ، فيراد به كونه لمنصب الإمامة وتحت اختيار الإمام لا لشخص الإمام ، ولو كان لشخصه لكان له العفو قطعاً . وقد مرَّ في ميراث من لا وارث له أن المذكور في بعض الأخبار كونه من الأنفال ، وفي بعضها أنه للإمام ، وفي بعضها أنه يجعل في بيت مال المسلمين ، وعرفت أن الجميع يرجع إلى أمر واحد . والمراد كونه للمسلمين ولكنه في تصرف الإمام واختياره . ويبعد جدّاً في مقام التشريع جعل جميع الأنفال ، أي الأموال العامّة التي جعلها الله لكافّة البشر وخمس جميع ما يملكه الناس ملكاً

لشخص واحد ، فراجع ما حررناه في كتاب الخمس ، وفي المبحث الثامن من هذا الكتاب .

١٣ ـ رواية عبد الله بن سنان وعبد الله بن بكير ، عن أبي عبد الله « ع » قال : « قضى أمير المؤمنين « ع » في رجل وجد مقتولاً لا يدرى من قتله ، قال : « إن كان عرف له أولياء يطلبون ديته أعطوا ديته من بيت مال المسلمين ولا يبطل دم امرىء مسلم ، لأن ميراثه للإمام فكذلك تكون ديته على الإمام ، ويصلّون عليه ويدفنونه . قال : وقضى في رجل زحمه الناس يوم الجمعة في زحام الناس فمات أن ديته من بيت مال المسلمين »(٦٢) .

ونحوها غيرها .

١٤ ـ خبر أبي بصير ، عن أبي عبد الله « ع » قال : « إن وجد قتيل بأرض فلاة أدّيت ديته من بيت المال ، فإن أمير المؤمنين « ع » كان يقول : لا يبطل دم امرىء مسلم »(٦٣) .

ونحوه غيره ، فراجع الباب ٩ و ١٠ من أبواب دعوى القتل(٦٤) .

١٥ ـ خبر إسحاق بن عمار ، عن أبي عبد الله « ع » قال : « قلت : ميت قطع رأسه ؟ قال : عليه الدية . قلت : فمن يأخذ ديته ؟ قال : الإمام ، هذا لله . وإن قطعت يمينه أو شيء من جوارحه فعليه الأرش للإمام »(٦٥) .

١٦ ـ صحيحة أبي ولاد ، عن أبي عبد الله « ع » قال : « ليس فيما بين أهل الذمة معاقلة فيما يجنون من قتل أو جراحة ، إنما يؤخذ ذلك من أموالهم ، فإن لم يكن لهم مال رجعت الجناية على إمام المسلمين لأنهم يؤدّون إليه الجزية ، كما يؤدي العبد الضريبة إلى سيّده . قال : وهم مماليك للإمام ، فمن أسلم منهم فهو حرّ »(٦٦) .

١٧ ـ خبر أبي بصير ، قال : « سألت أبا عبد الله « ع » عن رجل قتل رجلاً متعمداً ثم هرب القاتل فلم يقدر عليه ؟ قال : إن كان له مال أخذت الدية من ماله وإلّا فمن الأقرب فالأقرب ، وإن لم يكن له قرابة أدّاه الإمام ، فإنه لا يبطل

دم امرىء مسلم » . وفي رواية أخرى : « ثم للوالي بعد أدبه وحبسه »(٦٧) .

١٨ ـ مرسلة يونس ، عن أحدهما انه قال في الرجل إذا قتل رجلاً خطأً فمات قبل أن يخرج إلى أولياء المقتول من الدية : « إن الدية على ورثته ، فإن لم يكن له عاقلة فعلى الوالي من بيت المال »(٦٨) .

١٩ ـ خبر عبد الله بن سنان ، عن أبي عبد الله « ع » قال في مكاتب قتل رجلاً خطأً . . . « فإن عجز المكاتب فلا عاقلة له ، إنما ذلك على إمام المسلمين »(٦٩) .

٢٠ ـ ما عن كتاب ظريف ، عن أمير المؤمنين « ع » فيمن لم يكن له من يحلف معه ولم يوثق به على ما ذهب من بصره : « انه يضاعف عليه اليمين . . . والوالي يستعين في ذلك بالسؤال والنظر والتثبت في القصاص والحدود والقود »(٧٠) .

اعلم انا إلى هنا مررنا على أبواب كتاب الوسائل مروراً إجمالياً ، فضبطنا منها كثيراً من الأخبار التي ذكر فيها لفظ الإمام ، أو الوالي ، أو السلطان ، أو الحاكم ، أو الأمير ، أو بيت المال ، أو الجبر بالسيف ، أو السجن أو نحو ذلك مما يستفاد منه إجمالاً أن تشريع القوانين والأحكام في الإسلام في الأبواب المختلفة كان على أساس حكومة إسلامية تكون وظيفتها إجراء هذه القوانين المختلفة وتنفيذها ولو بالقوة القاهرة .

وبالجملة فكما شرعت في الإسلام القوانين والأحكام ، شرّع فيه نظام الإجراء والتنفيذ أيضاً . فالحكومة داخلة في نسج الإسلام ونظامه . وقد ذكرنا ما ذكرناه في ثلاثة عشر مبحثاً ، ولم نكن بصدد الاستقصاء ، بل بصدد ذكر نماذج من الأبواب المختلفة . والأولى ذكر نماذج من الفقه الإسلامي وفتاوى الأصحاب أيضاً ، ونكتفي فيها بالموارد التي لم نعثر فيها على رواية ، ونجعل المرجع كتاب النهاية لشيخ الطائفة وكتاب الشرائع للمحقق الحلّي ـ طاب ثراهما ـ ونجعل هذا مبحثاً مستقلاً ، فنقول :

المبحث الرابع عشر

في التعرض لبعض عبارات الفقهاء وفتاواهم التي علّق فيها الحكم على الإمام ، أو الوالي ، أو السلطان ، أو الحاكم أو نحو ذلك مما يشكل حمله على خصوص الإمام المعصوم .

١ ـ قال في النهاية :

« وقد يكون الأمر بالمعروف باليد ، بأن يحمل الناس على ذلك بالتأديب والردع وقتل النفوس وضرب من الجراحات ، إلاّ أن هذا الضرب لا يجب فعله إلاّ بإذن سلطان الوقت المنصوب للرياسة . . . وإنكار المنكر يكون بالأنواع الثلاثة التي ذكرناها ، فأمّا باليد فهو أن يؤدّب فاعله بضرب من التأديب : إما الجراح أو الألم أو الضرب ، غير أن ذلك مشروط بالإذن من جهة السلطان حسب ما قدّمناه »[٧١] .

٢ ـ وفي كتاب الأمر بالمعروف من الشرائع :

« ولو افتقر إلى الجراح أو القتل هل يجب ؟ قيل : نعم ، وقيل : لا إلاّ بإذن الإمام ، وهو الأظهر »[٧٢] .

أقول : لو توقف إجراء المعروف والردع عن المنكر على الجراح والضرب فهل يجبان مطلقاً ، أو يشترطان بالإذن من الإمام ؟ وجهان ، بل قولان : من إطلاق الأدلّة ، ومن أن الجواز بنحو الإطلاق لكل أحد يوجب الهرج والمرج بل واختلال النظام في بعض المراحل .

وفي خبر جابر ، عن أبي جعفر « ع » : « فأنكروا بقلوبكم وألفظوا بألسنتكم وصكّوا بها جباههم . » .

وفي خبر يحيى الطويل ، عن أبي عبد الله « ع » : « ما جعل الله بسط اللسان وكفّ اليد ولكن جعلهما يبسطان معاً ويكفان معاً » .

فإطلاق هذين الخبرين وبعض الأخبار الأخر يقتضي عدم الاشتراط ، فراجع الوسائل الباب ٣ من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٧٣] .

ولو قيل بعدم اشتراط الوجوب ولكن الوجود يشترط غالباً بإذن الإمام والحاكم ـ إذ الضرب والجراح لا يحصلان إلّا على أساس القدرة ، فيجب تحصيل الحكومة الحقة لتحصل القدرة على التنفيذ مع النظم ـ كان ذلك موافقاً للتحقيق . فالإمام شرط للوجود ، لا للوجوب . وتكون أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بكثرتها وتعاضدها وإطلاقها من أقوى الأدلة على وجوب إقامة الدولة الحقة ، وإلى ذلك أشار خبر يحيى الطويل . إذ المستفاد منه أن المقصود من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يحصل إلّا بتحصيل القدرة وبسط اليد ، إذ لا أثر غالباً للأمر والنهي المجردين إذا لم يتعقبهما إعمال القدرة مع التخلف ، والله ـ تعالى ـ أجلّ من أن يجعل حكماً لا يترتب عليه غرض وأثر . والتفصيل موكول إلى محله .

وسيأتي البحث في مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإدارة الحسبة في الفصل الخامس من الباب السادس .

٣ ـ وفي كتاب التجارة من الشرائع :

« وأن يكون البائع مالكاً أو ممن له أن يبيع عن المالك ، كالأب والجد للأب والوكيل والوصي والحاكم وأمينه »(٧٤) .

٤ـ وفيه أيضاً :

« ويجبر المحتكر على البيع ولا يسعّر عليه ، وقيل : يسعّر . والأول أظهر »(٧٥) .

٥ ـ وفي المتاجر من النهاية :

« ومتى ضاق على الناس الطعام ولم يوجد إلّا عند من احتكره كان على السلطان أن يجبره على بيعه ويكرهه عليه »(٧٦) .

٦ ـ وفي كتاب الديون من النهاية :

« ومن وجب عليه الدين لا يجوز له مطله ودفعه مع قدرته على قضائه ، فإن مطل ودفع كان على الحاكم حبسه وإلزامه الخروج مما وجب عليه ، فإن حبسه ثم ظهر له بعد ذلك إعساره وجب تخليته ، وإن لم يكن معسراً غير أنه يدفع به

جاز للحاكم أن يبيع عليه متاعه وعقاره ويقضي عنه ما وجب عليه . وإن كان من وجب عليه الدين وثبت غائباً وجب أيضاً على الحاكم سماع البينة عليه ويجوز له أن يبيع عليه شيئاً من أملاكه »[٧٧] .

٧ ـ وفي المكاسب من النهاية :

« تَوَلِّي الأمر من قبل السلطان العادل الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر الواضع الأشياء مواضعها جائز مرغب فيه ، وربما بلغ حد الوجوب »[٧٨] .

٨ ـ وفيها أيضاً :

« ومتى تولى شيئاً من أمور السلطان من الإمارة والجباية والقضاء وغير ذلك من أنواع الولايات فلا بأس أن يقبل على ذلك الأرزاق والجوائز والصلات ، فإن كان ذلك من جهة سلطان عادل كان ذلك حلالاً له طلقاً ، وإن كان من جهة سلطان الجور فقد رخّص له في قبول ذلك من جهتهم لأن له حظّاً في بيت المال »[٧٩] .

٩ ـ وفيها أيضاً :

« ولا بأس بأخذ الأجر والرزق على الحكم والقضاء بين الناس من جهة السلطان العادل حسب ما قدمناه ، فأما من جهة سلطان الجور فلا يجوز إلاّ عند الضرورة أو الخوف »[٨٠] .

١٠ ـ وفي كتاب الرهن من الشرائع :

« وإذا وضعاه على يد عدل فللعدل ردّه عليهما أو تسليمه إلى من يرتضيانه . . . ولو استترا قبضه الحاكم . ولو كانا غائبين وأراد تسليمه إلى الحاكم أو عدل آخر من غير ضرورة لم يجز ويضمن لو سلّم ، وكذا لو كان أحدهما غائباً . وإن كان هناك عذر سلّمه إلى الحاكم . . . ولو خان العدل نقله الحاكم إلى أمين غيره . . . وإذا حلّ الأجل وتعذّر الأداء كان للمرتهن البيع إن كان وكيلاً وإلاّ رفع أمره إلى الحاكم ليلزمه بالبيع ، فإن امتنع كان له حبسه وله أن يبيع عليه . . . إذا رهن مشاعاً وتشاحّ الشريك والمرتهن في إمساكه انتزعه الحاكم وآجره إن كان له أجرة . . . ولو طلب كل واحد منهما نقداً غير النقد الغالب وتعاسرا ردّهما الحاكم إلى الغالب »[٨١] .

١١ ـ وفي كتاب الحجر من الشرائع :

« لا يثبت حجر المفلس إلّا بحكم الحاكم ، وهل يثبت في السفيه بظهور سفهه ؟ فيه تردد ، والوجه أنه لا يثبت . وكذا لا يزول إلّا بحكمه »[٨٢] .

١٢ ـ وفي كتاب الشركة من الشرائع :

« فكل ما لا ضرر في قسمته يجبر الممتنع مع التماس الشريك للقسمة »[٨٣] .

١٣ ـ وفي كتاب الوديعة منه :

« لا يبرأ المودع إلّا بردّها إلى المالك أو وكيله ، فإن فقدهما فإلى الحاكم مع العذر »[٨٤] .

١٤ ـ وفي كتاب الوكالة منه :

« وينبغي للحاكم أن يوكل عن السفهاء من يتولى الحكومة عنهم »[٨٥] .

١٥ ـ وفي كتاب الوكالة من النهاية :

« وللناظر في أمور المسلمين ولحاكمهم أن يوكل على سفهائهم وأيتامهم ونواقص عقولهم من يطالب بحقوقهم ويحتج عنهم ولهم »[٨٦] .

١٦ ـ وفي كتاب الوصايا من الشرائع :

« لو أوصى إلى العدل ففسق بعد موت الموصي أمكن القول ببطلان وصيته ، لأن الوثوق ربما كان باعتبار صلاحه فلم يتحقق عند زواله ، فحينئذ يعزله الحاكم ويستنيب مكانه . . . ولو أوصى إلى اثنين . . . وللحاكم جبرهما على الإجتماع فإن تعاسرا جاز له الإستبدال بهما . . . ولو مرض أحدهما أو عجز ضم إليه الحاكم من يقويه . . . ولو ظهر للوصي عجز ضم إليه مساعد وإن ظهر منه خيانة وجب على الحاكم عزله ويقيم مكانه أميناً . . . وكذا لو مات إنسان ولا وصي له كان للحاكم النظر في تركته »[٨٧] .

١٧ ـ وفي النهاية :

« فإن ظهر من الوصي بعده خيانة كان على الناظر في أمر المسلمين أن يعزله ويقيم أميناً مقامه ، وإن لم تظهر منه خيانة إلّا أنه ظهر منه ضعف وعجز عن

القيام بالوصية كان للناظر في أمر المسلمين أن يقيم معه أميناً ضابطاً يعينه »[٨٨] .

١٨ ـ وفي كتاب النكاح من الشرائع :

« لا ولاية في عقد النكاح لغير الأب والجد للأب وان علا والمولى والوصي والحاكم »[٨٩] .

١٩ ـ وفي كتاب النكاح من النهاية :

« ومتى لم يقم الرجل بنفقة زوجته وبكسوتها وكان متمكناً من ذلك ألزمه الإمام النفقة أو الطلاق »[٩٠] .

٢٠ ـ وفيه أيضاً :

« وإن تزوجت المرأة برجل على أنه صحيح فوجدته خصياً كانت بالخيار . . . وعلى الإمام أن يعزّره لئلا يعود إلى مثل ذلك »[٩١] .

٢١ ـ وفي كتاب النكاح من الشرائع :

« فإذا كان النشوز منهما وخشي الشقاق بعث الحاكم حكماً من أهل الزوج وآخر من أهل المرأة »[٩٢] .

٢٢ ـ وفي كتاب الطلاق من الشرائع :

« ولو لم يكن له (المجنون) وليّ طلق عنه السلطان أو من نصبه للنظر في ذلك »[٩٣] .

٢٣ ـ وفي كتاب الطلاق من النهاية :

« فإن طلق الرجل امرأته وهو زائل العقل بالسكر أو الجنون أو المِرّة أو ما أشبهها كان طلاقه غير واقع . . . فإن لم يكن له وليّ طلق عنه الإمام أو من نصبه الإمام »[٩٤] .

٢٤ ـ وفي كتاب الظهار من الشرائع :

« العاشرة : إن صبرت المظاهرة فلا اعتراض ، وان رفعت أمرها إلى الحاكم خيّره بين التكفير والرجعة أو الطلاق »[٩٥] .

٢٥ ـ وفي كتاب الطلاق من النهاية في حكم الإيلاء :

« فإذا فعل ذلك كانت المرأة بالخيار : إن شاءت صبرت عليه أبداً ، وإن شاءت خاصمته إلى الحاكم ، فإن استعدت عليه أنظره الحاكم بعد رفعها إليه أربعة أشهر . . . وإن أقام على عضلها والإمتناع من وطيها خيّره الحاكم . . . ، فإن أبى الرجوع والطلاق جميعاً وأقام على الإضرار بها حبسه الحاكم في حظيرة من قصب وضيّق عليه في المطعم والمشرب . . . »(٩٦) .

٢٦ ـ وفي كتاب إحياء الموات من الشرائع :

« ولو اقتصر على التحجير وأهمل العمارة أجبره الإمام على أحد الأمرين : إما الإحياء ، وإما التخلية بينها وبين غيره . ولو امتنع أخرجها السلطان من يده لئلا يعطلها »(٩٧) .

٢٧ ـ وفي كتاب المتاجر من النهاية (باب المزارعة والمساقاة) :

« ومن أخذ أرضاً ميتة فأحياها كانت له وهو أولى بالتصرف فيها إذا لم يعرف لها ربّ ، وكان للسلطان طسق الأرض »(٩٨) .

٢٨ ـ وفي كتاب اللقطة من الشرائع :

« وإذا وجد الملتقط سلطاناً ينفق عليه استعان به ، وإلّا استعان بالمسلمين . . . الرابعة : إذا كان للمنبوذ مال افتقر الملتقط في الإنفاق عليه إلى إذن الحاكم . . . السادسة : عاقلة اللقيط الإمام إذا لم يظهر له نسب . . . وفي خطأه الدية على الإمام . . . ويبرأ لو سلمه (البعير) إلى صاحبه ولو فقده سلمه إلى الحاكم . . . وإن شاء دفعها (الشاة) إلى الحاكم ليحفظها أو يبيعها ويوصل ثمنها إلى المالك . . . الأولى : إذا لم يجد الآخذ سلطاناً ينفق على الضالة أنفق من نفسه ورجع به . . . ولو كانت (اللقطة) مما لا يبقى كالطعام قوّمه على نفسه وانتفع به ، وإن شاء دفعه إلى الحاكم . . . وإن رأى الحاكم الحظ في بيعه وتعريف ثمنه جاز »(٩٩) .

٢٩ ـ وفي شهادات النهاية :

« وينبغي للإمام أن يعزّر شهود الزور ويشهّرهم في أهل محلتهم لكي يرتدع غيرهم عن مثله في مستقبل الأوقات »(١٠٠) .

٣٠ ـ وفي حدود النهاية :

« وإذا زنا اليهودي أو النصراني بأهل ملّته كان الإمام مخيراً بين إقامة الحدّ عليه بما تقتضيه شريعة الإسلام وبين تسليمه إلى أهل دينه أو دين المرأة ليقيموا عليهما الحدود على ما يعتقدونه »(١٠١) .

٣١ ـ وفيها أيضاً :

« وإذا كان الذي وجب عليه الرجم قد قامت عليه به بيّنة كان أول من يرجمه الشهود ثم الإمام ثم الناس . وإن كان قد وجب عليه ذلك بالإقرار كان أول من يرجمه الإمام ثم الناس »(١٠٢) .

٣٢ ـ وفيها أيضاً :

« من وطيء امرأة ميتة . . . وإن كانت الموطوءة زوجته وجب عليه التعزير دون الحد الكامل حسب ما يراه الإمام في الحال . . . ومن نكح بهيمة كان عليه التعزير بما دون الحد حسب ما يراه الإمام في الحال »(١٠٣) .

٣٣ ـ وفيها أيضاً :

« ومن بنّج غيره أو أسكره بشيء احتال عليه في شربه أو أكله ثم أخذ ماله عوقب على فعله ذلك بما يراه الإمام واسترجع عنه ما أخذ . . . والمحتال على أموال الناس بالمكر والخديعة وتزوير الكتب والشهادات الزور والرسالات الكاذبة وغير ذلك يجب عليه التأديب والعقاب وأن يغرم ما أخذ بذلك على الكمال ، وينبغي للسلطان أن يشهّره بالعقوبة لكي يرتدع غيره عن فعل مثله »(١٠٤) .

٣٤ ـ وفي كتاب الديات من النهاية :

« وإذا أمر إنسان حرّاً بقتل رجل فقتله المأمور وجب القود على القاتل دون الآمر ، وكان على الإمام حبسه ما دام حيّاً »(١٠٥) .

٣٥ ـ وفيها أيضاً :

« وإذا قتل الذمّي مسلماً عمداً دفع برمّته هو وجميع ما يملكه إلى أولياء المقتول ، فإن أرادوا قتله كان لهم ذلك ويتولّى ذلك عنهم السلطان ، وإن أرادوا استرقاقه كان رقاً لهم »(١٠٦) .

٣٦ ـ وفيها أيضاً :

« من قلّب على رأس إنسان ماءاً حارّاً فامتعط شعره فلم ينبت كان عليه الدية كاملة ، فإن نبت ورجع إلى ما كان كان عليه أرشه حسب ما يراه الإمام »(١٠٧) .

هذه بعض المسائل التي استخرجناها من كتابي النهاية والشرائع التي أرجع فيها الحكم إلى الحاكم ، أو الوالي ، أو الإمام ، أو السلطان أو نحو ذلك ، وكان بناؤنا في ذكر الفتاوى على الإقتصار على الموارد التي لم نتعرض في الفصول السابقة لرواياتها ، وإلّا لزادت على ذلك بكثير .

وأنت إذا تتبعت مصنفات الفريقين في الفقه أو في الحديث لا تجد مصنفاً إلّا ويوجد فيه هذا السنخ من الأحاديث أو الفتاوى في غاية الكثرة . كما انك لا تجد فقيهاً من الفقهاء في عصر من الأعصار أو مصر من الأمصار لم يكن مرجعاً لهذا السنخ من المسائل العامّة المرتبطة بقائد المسلمين وإمامهم .

ولم يكن غرضنا استقصاء الروايات والفتاوى ، فإنه يتوقف على فراغ واسع لا يتيسّر لي فعلاً ، بل كان الغرض ذكر نماذج من الأبواب المختلفة .

للبحث تتمة

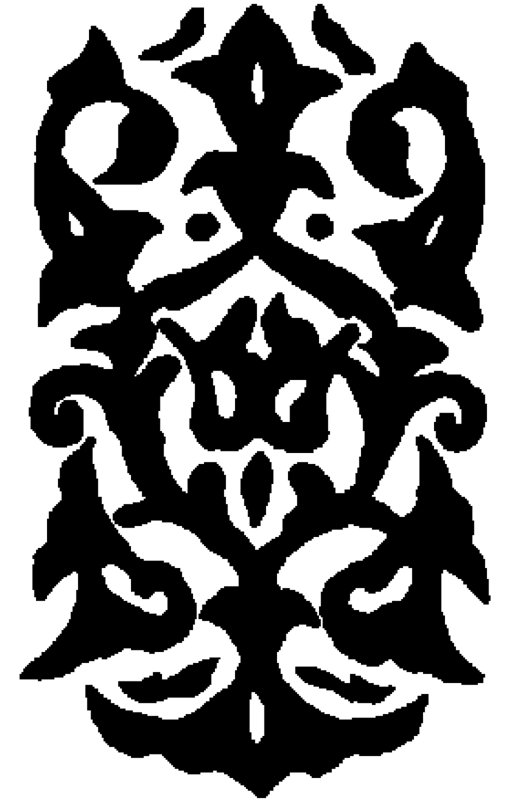
الهوامش

(١) الوسائل ١٣ / ١٤٦ ، الباب ٦ من كتاب الحجر ، الحديث ١ .
(٢) الوسائل ١٣ / ١٤٨ ، الباب ٧ من كتاب الحجر ، الحديث ٣ .
(٣) الوسائل ١٣ / ٤٧٥ ، الباب ٨٨ من كتاب الوصايا ، الحديث ٣ .
(٤) الوسائل ١٣ / ٤٤٠ ، الباب ٥١ من كتاب الوصايا ، الحديث ٢ .
(٥) سنن الترمذي ٢ / ٢٨٠ ، الباب ١٤ من أبواب النكاح ، الحديث ١١٠٨
(٦) الوسائل ١٤ / ٦١٣ ، الباب ١٥ من أبواب العيوب والتدليس من كتاب النكاح ، الحديث ١ .
(٧) الوسائل ١٥ / ٢٢٣ ، الباب ١ من أبواب النفقات من كتاب النكاح ، الحديث ٢ .
(٨) الوسائل ١٥ / ٢٧٢ ، الباب ٦ من أبواب مقدمات الطلاق ، الحديث ٢ . ونحوه غيره في هذا الباب .

(٩) الوسائل ١٥ /٢٧٢ ، الباب ٦ من أبواب مقدمات الطلاق ، الحديث ٣ . ونحوه غيره في هذا الباب .
(١٠) الوسائل ١٥ /٣٨٩ ، الباب ٢٣ من أبواب أقسام الطلاق ، الحديث ١ .
(١١) الوسائل ١٥ /٣٩٠ ، الباب ٢٣ من أبواب أقسام الطلاق ، الحديث ٢ .
(١٢) الوسائل ١٥ /٣٩٠ ، الباب ٢٣ من أبواب أقسام الطلاق ، الحديث ٥ .
(١٣) الوسائل ١٥ /٥٨٧ ، الباب ١ من أبواب كتاب اللعان ، الحديث ٤ و ٢ .
(١٤) الوسائل ١٥ /٥٣٣ ، الباب ١٧ من كتاب الظهار ، الحديث ١ .
(١٥) الوسائل ١٧ /٣٧٩ ، الباب ٢ من أبواب موانع الإرث ، الحديث ١ .
(١٦) الوسائل ١٧ /٣٨١ ، الباب ٣ من أبواب موانع الإرث ، الحديث ١ .
(١٧) الوسائل ١٧ /٥٤٧ و ٥٥١ ، باب أن من مات ولا وارث له . . . وباب حكم ما لو تعذر . . . .
(١٨) الوسائل ١٧ /٤١٩ ، الباب ٣ من أبواب موجبات الإرث ، الحديث ١ .
(١٩) الوسائل ١٨ /٧ ، الباب ٣ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٢ .
(٢٠) الوسائل ١٨ /٧ ، الباب ٣ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٣ .
(٢١) مرآة العقول ٤ /٢٣١ من ط . القديم ، (أوّل كتاب القضاء) .
(٢٢) الوسائل ١٨ /١٦٥ ، الباب ١٠ من أبواب آداب القاضي ، الحديث ١ .
(٢٣) الوسائل ١٩ /١١١ ، الباب ٧ من أبواب دعوى القتل من كتاب القصاص ، الحديث ١ .
(٢٤) الوسائل ١٨ /٢٢١ ، الباب ٣٢ من أبواب كيفية الحكم ، الحديث ٣ .
(٢٥) الوسائل ١٨ /٢٥٩ ، الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ، الحديث ٦ .
(٢٦) الوسائل ١٨ /٣٣٨ ، الباب ٢٨ من أبواب مقدمات الحدود ، الحديث ١ .
(٢٧) الوسائل ١٨ /٣٣٨ ، الباب ٢٨ من أبواب مقدمات الحدود ، الحديث ٢ . المقنعة /١٢٩ .
(٢٨) مستدرك الوسائل ٣ /٢٢٠ ، الباب ٢٥ من أبواب مقدمات الحدود ، الحديث ١ .
(٢٩) الوسائل ١٨ /٣٠٨ ، الباب ١ من أبواب مقدمات الحدود ، الحديث ٥ .
(٣٠) مستدرك الوسائل ٣ /٢١٦ ، الباب ١ من أبواب مقدمات الحدود ، الحديث ١٠ .
(٣١) الوسائل ١٨ /٣٢٨ ، الباب ١٦ من أبواب مقدمات الحدود ، الحديث ٤ .
(٣٢) الوسائل ١٨ /٣٢٩ ، الباب ١٧ من أبواب مقدمات الحدود ، الحديث ١ .
(٣٣) الوسائل ١٨ /٣٣٠ ، الباب ١٧ من أبواب مقدمات الحدود ، الحديث ٣ .
(٣٤) الفقيه ٤ /٧٣ ، باب نوادر الحدود ، الحديث ٥١٤٣
(٣٥) الوسائل ١٨/٣٣١ ، الباب ١٨ من أبواب مقدمات الحدود ، الحديث ٣ .
(٣٦) الوسائل ١٨ /٣٤٣ ، الباب ٣٢ من أبواب مقدمات الحدود ، الحديث ١ .
(٣٧) الوسائل ١٨ /٣٤٤ ، الباب ٣٢ من أبواب مقدمات الحدود ، الحديث ٣
(٣٨) الوسائل ١٨ /٤٤٧ ، الباب ١٣ من أبواب حد القذف ، الحديث ٣
(٣٩) الوسائل ١٨ /٤٩٣ ، الباب ٥ من أبواب حد السرقة ، الحديث ٦ .
(٤٠) الوسائل ١٨ /٥٠٠ ، الباب ٩ من ابواب حد السرقة ، الحديث ٢ .
(٤١) الوسائل ١٨ /٥٠١ ، الباب ١٠ من أبواب حد السرقة ، الحديث ٥ .

(٤٢) الوسائل ١٨ /٥٠٩ ، الباب ١٨ من أبواب حد السرقة ، الحديث ٤ .
(٤٣) الوسائل ١٨ /٥١٩ ، الباب ٢٤ من أبواب حد السرقة ، الحديث ٥ .
(٤٤) الوسائل ١٨ /٥٣٢ ، الباب ١ من أبواب حد المحارب ، الحديث ١ .
(٤٥) الوسائل ١٨ /٥٣٣ ، الباب ١ من أبواب حد المحارب ، الحديث ٢ .
(٤٦) الوسائل ١٨ /٥٤٠ ، الباب ٤ من أبواب حد المحارب ، الحديث ٥ .
(٤٧) الوسائل ١٨ /٥٤٥ ، الباب ١ من أبواب حد المرتد ، الحديث ٣ .
(٤٨) الوسائل ١٨ /٥٥٤ ، الباب ٧ من أبواب حد المرتد ، الحديث ١ .
(٤٩) سنن الترمذي ٢ /٤٣٨ ، الباب ٢ من أبواب الحدود ، الحديث ١٤٤٧ .
(٥٠) الوسائل ١٩ /٣٠ ، الباب ١٢ من أبواب القصاص ، الحديث ٦ .
(٥١) الوسائل ١٩ /٣٠ ، الباب ١٢ من أبواب القصاص ، الحديث ٧ .
(٥٢) الوسائل ١٩ /٣٤ ، الباب ١٦ من أبواب القصاص ، الحديث ١ .
(٥٣) الوسائل ١٩ /٣٥ ، الباب ١٧ من أبواب القصاص ، الحديث ١ .
(٥٤) الوسائل ١٩ /٧٧ ، الباب ٤٥ من أبواب القصاص ، الحديث ١ .
(٥٥) الوسائل ١٩ /٤٤ ، الباب ٢٣ من أبواب القصاص ، الحديث ١ .
(٥٦) الوسائل ١٩ /٤٧ ، الباب ٢٤ من أبواب القصاص ، الحديث ٨ .
(٥٧) الوسائل ١٩ /٥١ ـ ٥٢ ، الباب ٢٨ من أبواب القصاص ، الحديث ١ .
(٥٨) الوسائل ١٩ /٥٢ ، الباب ٢٨ من أبواب القصاص ، الحديث ٢ .
(٥٩) الوسائل ١٩ /٦٥ ، الباب ٣٥ من أبواب القصاص ، الحديث ١ .
(٦٠) الوسائل ١٩ /٩٣ ، الباب ٦٠ من أبواب القصاص ، الحديث ١ .
(٦١) الوسائل ١٩ /٩٣ ، الباب ٦٠ من أبواب القصاص ، الحديث ٢ .
(٦٢) الوسائل ١٩ /١٠٩ ، الباب ٦ من أبواب دعوى القتل ، الحديث ١ .
(٦٣) الوسائل ١٩ /١١٢ ، الباب ٨ من أبواب دعوى القتل ، الحديث ٣ .
(٦٤) الوسائل ١٩ /١١٤ و ١١٦ ، باب ثبوت القسامة . . . وباب كيفية القسامة .
(٦٥) الوسائل ١٩ /٢٤٨ ، الباب ٢٤ من أبواب ديات الأعضاء ، الحديث ٣ .
(٦٦) الوسائل ١٩ /٣٠٠ ، الباب ١ من أبواب العاقلة ، الحديث ١ .
(٦٧) الوسائل ١٩ /٣٠٢ ـ ٣٠٣ ، الباب ٤ من أبواب العاقلة ، الحديث ١ و ٢ .
(٦٨) الوسائل ١٩ /٣٠٤ ، الباب ٦ من أبواب العاقلة ، الحديث ١ .
(٦٩) الوسائل ١٩ /٣٠٨ ، الباب ١٢ من أبواب العاقلة ، الحديث ١ .
(٧٠) الوسائل ١٩ /٢٢٠ ، الباب ٣ من أبواب ديات الأعضاء ، الحديث ٢ .
(٧١) النهاية للشيخ /٣٠٠ .
(٧٢) الشرائع للمحقق الحلي ١ /٣٤٣ .
(٧٣) الوسائل ١١ /٤٠٣ ـ ٤٠٧ ، باب وجوب الأمر والنهي بالقلب ثم . . . ، الحديث ١ و ٢ و . . . .
(٧٤) الشرائع ٢ /١٤ .
(٧٥) الشرائع ٢ /٢١ .

(٧٦) النهاية للشيخ /٣٧٤ .
(٧٧) النهاية للشيخ /٣٠٥ـ٣٠٦ .
(٧٨) النهاية للشيخ /٣٥٦ .
(٧٩) النهاية للشيخ /٣٥٧ .
(٨٠) النهاية للشيخ / ٣٦٧ .
(٨١) الشرائع ٢ /٨٠ـ٨٢ ، و ٨٤ ـ ٨٥ .
(٨٢) الشرائع ٢ /١٠٢ .
(٨٣) الشرائع ٢ /١٣٢ .
(٨٤) الشرائع ٢ /١٦٧ .
(٨٥) الشرائع ٢ /١٩٨ .
(٨٦) النهاية للشيخ /٣١٧ .
(٨٧) الشرائع ٢ /٢٥٦ ـ ٢٥٧ .
(٨٨) النهاية للشيخ / ٦٠٧ .
(٨٩) الشرائع ٢ /٢٧٦ .
(٩٠) النهاية للشيخ /٤٧٥ .
(٩١) النهاية للشيخ /٤٨٧ ـ ٤٨٨ .
(٩٢) الشرائع ٢ /٣٣٩ .
(٩٣) الشرائع ٣ /١٢ .
(٩٤) النهاية للشيخ / ٥٠٩ .
(٩٥) الشرائع ٣ /٦٦ .
(٩٦) النهاية للشيخ / ٥٢٧ ـ ٥٢٨ .
(٩٧) الشرائع ٣ /٢٧٥ .
(٩٨) النهاية للشيخ / ٤٤٢ ـ ٤٤٣ .
(٩٩) الشرائع ٣ /٢٨٤ ـ ٢٨٦ ، و ٢٨٩ ـ ٢٩٠ ، و ٢٩٢ .
(١٠٠) النهاية للشيخ / ٣٣٦ .
(١٠١) النهاية للشيخ / ٦٩٦ .
(١٠٢) النهاية للشيخ / ٧٠٠ .
(١٠٣) النهاية للشيخ / ٧٠٨ .
(١٠٤) النهاية للشيخ / ٧٢١ ـ ٧٢٢ .
(١٠٥) النهاية للشيخ / ٧٤٧ .
(١٠٦) النهاية للشيخ /٧٤٨ .
(١٠٧) النهاية للشيخ /٧٦٤ .



مراجعة لمصادر الاحكام في الشريعة الاسلامية

الدكتور عدنان نعمة

ذهب كثير من الأصوليين إلى أن الحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى الموجه إلى المكلفين من عباده والمتعلق بضبط أفعالهم وتصرفاتهم ؛ ويترتّب على ذلك بحكم المنطق وعملاً بمبدأ الضرورة أن مصدر الأحكام الشرعية هو الله تعالى ، لأن الشريعة الإسلامية هي قانون إلّهي ، وأن مختلف الطرق المتبعة لتعريف الأحكام إنما هي مناهج لمعرفة حكم الله تعالى ، فاجماع المسلمين منعقد على أن لا شرع إلا من الله وقد نص القرآن الكريم على ذلك في جملة من الآيات منها الآية ٤٠ من سورة يوسف ويقول فيها سبحانه : ﴿**إن الحكم إلا لله**﴾ والآية ٥ من سورة المائدة والتي يقول فيها : ﴿ **وأن احكم بينهم بما أنزل الله** ﴾ .

وأن هذه المناهج المعتمدة لمعرفة حكم الله تعالى في أمر من الأمور والمقاييس المعتمدة لإستخراج الأحكام من ينابيعها إنما يكون عن طريق الأدلة التي عيَّنها الشارع ؛ وهذه الأدلة كثيرة منها ما هو متفق عليه وهي الأدلة الأصلية أي كتاب الله وسنة رسوله والبعض الآخر وهي موضع خلاف بين المسلمين وهي الأدلة التبعية كالإجماع والقياس والإستحسان والإستصحاب ، وسنعرض لها فيما يلي :

أولاً : القرآن الكريم بصفته القانون الأساسي للشريعة الإسلامية :

من المتفق عليه أيضاً أن القرآن الكريم يمثل بين مصادر الشريعة الإسلامية ولا سيما السنة والإجتهاد دور القانون الأساسي لنظام الحكم فهو وان كان من جهة

المضمون عملاً تشريعياً عادياً بحث تحلل آياته إلى مجموعة من الأحكام ترمي إلى تنظيم الحق العام وتنظيم الحق الخاص ، إلا أنه من وجهة النظر إلى مختلف مصادر الشريعة الإسلامية يؤلف في الحقيقة قانوناً دستورياً بالتعبير القانوني الحديث .

ومن الثابت أن النص التشريعي عندما يكتسب صفة القانون الأساسي أو الدستوري لمختلف القواعد والأحكام التي تنظم حياة المجتمع فانها بالضرورة تكتسب في وجه تلك القواعد سمواً في الشكل وسمواً في الموضوع أفضل آثاره بروز القاعدة القائلة بتدرج القواعد القانونية التي تمثل « العمود الفقري » في بناء دولة القانون ؛ فسمو الشكل يقوم من منظور الفقه القانوني الحديث على تحديد الجهة التي أنشأت القاعدة القانونية كما يتمثل بالإجراءات الواجب اتباعها في اصدارها والتي ستصبح أكثر تعقيداً كلما تمَّ الإنتقال من قاعدة قانونية معينة إلى قاعدة أخرى أعلى درجة منها في سلم التدرج . ومن المعروف أن السمو الشكلي للقانون الأساسي أو الدستوري لا يظهر بدقة إلا إذا كان هذا الأخير قانوناً جامداً بمعنى أن تعديل نصوصه وأحكامه يصبح أمراً بالغ الصعوبة بسبب تعقد الإجراءات الواجب مراعاتها في هذا الشأن خلافاً لما هو مطلوب في الحالات العادية لتعديل القوانين العادية(١) .

أما السمو الموضوعي للقانون الأساسي فهو يدور حول مضمون قواعده وأحكامه ، إذ من المعروف أيضاً أن أحكام القانون الأساسي ترتبط بالنظام القانوني للدولة ارتباطاً عضوياً ، وهذا الإرتباط الذي يحدد به القانون الأساسي اطار الصلاحيات العائدة لكل سلطة من السلطات الأساسية في الدولة كما يحدد مجال تحركها ونشاطها إنما يمنع اعتداء أي منها على الأخرى . ونخلص من كل ذلك إلى أن القانون الأساسي هو الذي ينشيء النظام القانوني في الدولة من خلال تلك السلطات التي تدخل في اطاره ولا وجود لها إلا بوجوده وهذا ما يسمح لنا بالقول بأن هذا المبدأ يؤكد بالفعل قيام الدولة القانونية وقيام مبدأ سيادة القانون معاً إذ أنه من غير الممكن قيام هذه الدولة إلا بالإلتزام بالمبدأ الأساسي القاضي بتقييد الحكام بقواعد عليا ولا سبيل إلى ذلك ما لم تكتسب تلك القواعد

والأحكام مكانة خاصة تؤهلها لتسمو على أشخاص الحكام ويتمثل ذلك بوجوب احترامها والخضوع لها .

ما هو على أساس هذه المعطيات موقع القرآن الكريم باعتباره المرجع الأساسي للشريعة الإسلامية :

إن تكييف القرآن الكريم على أنه القانون الأساسي لنظام الحكم في الإسلام هو مسألة لا نقاش فيها ، إذ من المعروف أن هذا النظام هو نظام قانوني متكامل ، وأن هذا النظام قد أنشأته الأحكام العامة للقرآن اعمالاً لدور القانون الأساسي باقامة المبادىء العامة وبالتفريق بين السلطات وبالنص على الحقوق الفردية والحريات العامة ومبدأ عدم تعطيلها أو المساس بها ؛ وعلى أساس ذلك فان تقديم بيان لنظام الحكم في اطار الشريعة الإسلامية يجب أن يسبقه تحديد موقع القرآن بين سائر مصادرها باعتباره قانوناً أساسياً يتميز عليها بميزة السمو الشكلي وبميزة السمو الموضوعي معاً ؛ ولا بد في تحديد السمو الشكلي من الملاحظة بأن هذه « الشكلية » تجافي في صورتها تلك الشكليات المعروفة في القوانين الوضعية دون أن تؤدي هذه المجافاة إلى محو صورتها بشكل نهائي طالما أننا حصرناها في اطار خاص يتعلق بمصدر القانون وحكمة حدوده ؛ وعلة هذه المجافاة إنما يفرضها الواقع الأساسي للقرآن باعتباره قانوناً إلهياً وأنه كلام الله تعالى أنزله على النبي محمد (ص) عن طريق الوحي ؛ وتأسيساً على تعيين الإرادة المنشئة للقرآن وهي ارادة إلهية يتحقق له السمو الشكلي على ما عداه من مصادر ونصوص بسبب ماهية تلك الإرادة ومغايرتها بالطبيعة للإرادة البشرية ؛ وبالنتيجة فان تسلسل الإرادات ضمن الهرم ينتج عنه تسلسل القواعد القانونية .

إن هذا التصور يلائم ضمن اطاره العام التبرير القانوني الحديث لنظرية تدرج النصوص القانونية بتأسيسه على نظرية موازية عنيت بها نظرية تدرج السلطات وبعبارة أكثر وضوحاً فان تدرج السلطات أو تدرج الإرادات المنشئة للأحكام القانونية ينسحب بدوره على تلك الأحكام ، وليس السمو حتى الشكلي منه إلا تحقيقاً لجانب معين من جوانب تدرج القوانين ، بالإضافة إلى ذلك فان

الذي يؤكد سمو القرآن الشكلي تلك المزايا التي أحاطته بهالة من التقديس والتي ينفرد بها على غيره من مصادر الشريعة الإسلامية وفي مقدمتها أنه معجزة باقية محفوظة من التغيير متواترة اللفظ في جميع الكلمات والحروف وفي الأسلوب وأن هذا الإعجاز شكلاً وأسلوباً يحمل في ذاته عنصر « التحدي » للعرب بأن يأتوا بمثله ، وثانيها تسميته قرآناً ثم تسمية الجملة منه آية وتسمية مقدار مغين من الآيات سورة[٢] .

أما السمو الموضوعي ، فليس من العسير التحقق من وجوده في دراسة القرآن ولا سيما في القسم المتعلق بآيات الأحكام التي تتناول الموضوعات المتصلة بالمجتمع والسلطة ، وعليه فان آيات القرآن تنقسم وفقاً لنزولها ومناسباتها إلى قسمين أساسيين : **الأول** : القسم المكي ، **والثاني** : وهو القسم المدني .

فالآيات المكية أي الآيات التي نزلت على النبي في مكة تتضمن بصورة عامة بيان المسائل المتعلقة بالعقائد والأخلاق كالايمان بالله ورسوله واليوم الآخر والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهي إن تناولت مجال التشريع فتأتي موغلة في التجريد والعمومية أي أنها لا تتعرض في المسائل التي تناولتها لدقائقها التفصيلية : فالزكاة أشير إليها دون بيان لتفاصيلها وكذلك الصلاة إلى أن جاءت السنة النبوية لتحددها وتفصلها[٣] .

ومن الملاحظ أن اقتصار الآيات المكية على العقيدة الإسلامية دون ذكر لبيان الأحكام القانونية فمرده في الواقع إلى أنها متعلقة بفترة منشأها إذ لا يعقل أن توضع هذه الأحكام إلا بعد نشوء الدولة واستقرارها .

أما الآيات المدنية أي الآيات التي نزلت على الرسول في المدينة فهي تعاصر نشوء الدولة بعد أن رسخت العقيدة واستقرت في ضمائر المؤمنين وبهذا الصدد يبدو واضحاً أن الخلاف بين الآيات المكية والآيات المدنية يكمن في الأسباب الموجبة للتشريع في كل من الحالتين وفقاً للمصطلح الحديث أو في أسباب النزول وفقاً للمصطلح الإسلامي ؛ فالآيات المكية عموماً تؤلف التشريع

المكي وهـو يشتمل على المسـائل العقـائديـة مع التـركيز على الجـانب الأخلاقي والسلوكي دون أن يغفل أحياناً انشاء بعض القواعد العامة التي هي بمثابة القواعد الأساسية للتشريع من خـلال الآيات المـدنية ؛ وبـالتحديـد فالآيـات المدنيـة إنما نـزلت لتجيب عن مختلف المسائـل التي أثارهـا نشوء الـدولة الجـديدة ومنا مـا يحكم علاقات المؤمنين بعضهم بالآخر وما يحكم تلك العلاقات بينهم وبين الدولة وعلى سبيل المثال : تحديد موقع الفرد فيها وتحـديد حقـوقه وواجبـاته تجـاه السلطة مع الإشـارة إلى حقيقة هـامة وهي أن آيـات الأحكام أو الآيـات القانـونية والتي تؤلف التشـريع القـرآني لم يتم انشاؤهـا في فراغ بـل أنها أخـذت في الحسبـان وبـدقـة متنـاهية تـطور الجماعـة الإسلاميـة وتطور السلطة السيـاسية للمجتمـع الجديـد ، وبسبب ضيق هذا المجتمع في أوائل الدعوة وغلبة طـابع البسـاطة عليـه وهو على كـل حال غيـر منقطع الصلة بـالمجتمع البـدوي ، الأمر الـذي يعني أن حـاجـات الأفراد التي ترعاها الدولة وقتئذٍ تكون في غاية التحـديد ولـذا فقد وضـع المشترع أصـولاً عامـة لتجيب عن المسائـل النـاتجـة عن هـذا الـوضـع على أن يستـرشـد المجتهـد بها للحكم على حـالات مشـابهـة لهـا من خلال البحث عن حكمـة التشـريـع أو عندما يستهدي بها المشترع في كل وقت وفي كل مكان عن طـريق دراسة تلك الأحكام الكلية والوقوف على أسباب نزولها والحكمة من تشريعها(٤) .

تأكيد سمو التشريع الإلهي بالنصوص القرآنية :

لم يغفـل القـرآن الكـريم التـأكيـد على المصـدر الإلهي كمصـدر أسـاسي للتشريع وللشرعية الإسلامية ، ومـا عداه فـدوره مختلف بحيث يكون امـا تشريعـاً تفسيرياً أو تطبيقياً : فـالآية الكـريمة رقم ٤٠ من سـورة يوسـف : ﴿ **إن الحكم إلا لله** ﴾ تؤكـد بما لا يقبـل الشك هـذه الحقيقة والآيـة ٥ من سورة المـائدة : ﴿ **وان احكم بينهم بما أنزل الله** ﴾ تؤكد من جهتها على أولوية المصـدر الإلهي للشريعـة ومـا لها من سمـو بين مصادرهـا كافـة ، ثم جاءت الآيـة الثالثـة رقم ٤٧ من سورة المـائدة : ﴿ **ومن لم يحكم بمـا أنزل الله فـأولئك هم الفـاسقـون** ﴾ لتـدين من يخرج في أحكامها على حدود الشرع . ان تحليل هذه الآيات الثـلاث يثير أمـامنا الحقائق التالية :

الأولى : إن القرآن الكريم يكرس مبدأ سمو آياته على ما عداه من أحكام قانونية ، وإذ تكون هذه الأخيرة دونه مرتبة في سلم تدرج النصوص الشرعية ، فيجب أن يقتصر دورها على حدود الشرح والتفسير والتطبيق ، وأساس ذلك كما هو معروف في القوانين الوضعية أن آياته جاءت أحكاماً كلية ومستوفية لشروط التشريع وأهمها : العمومية والتجريد وأنه من اللازم اكمالها وتفسيرها عن طريق الأحكام المستمدة من السنة أو من الإجتهاد إذ لا بدَّ عندئذٍ من تحقيق دورها القائم على وضع تلك الأحكام موضع التطبيق بيان جزئياتها وتفاصيلها وعند الضرورة على سد الثغرات التي ليس لها حلول بمقتضى نصوص الشريعة .

الثانية : إن القرآن في نطاق نصوصه إذ يحمل طابع الأمر والنهي إنما يتحول إلى أحكام ملزمة واجبة الإحترام .

الثالثة : إن مخالفة مبادىء القرآن وأحكامه تعرض مرتكبها لوصمه بالفسق والخروج على أحكام الدين وما يترتب على ذلك من آثار قانونية أهمها بالنسبة للحكم : صدور عمله المخالف موسوماً بسمة اللاشرعية التي تمنح الرعية الحق بعصيان أوامره وعدم الإنصياع لقراراته .

حول صياغة الآيات القرآنية وطريقة نزولها :

من خلال قراءتنا للآيات القرآنية تبين لنا أن الآيات المكية منها هي عموماً جمل قصيرة تدعو إلى تأكيد أصول العقيدة وتبتدىء بقوله تعالى : ﴿ **يا أيها الناس** ﴾ أما الآيات المدنية فهي التي تلي مرحلة الدعوة ومرحلة دخول المؤمنين في الإسلام وهي على الغالب آيات طويلة وتبتدىء بقوله تعالى : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا** ﴾ .

طريقة انشاء الآيات :

تقسم الآيات وفقاً للقاعدة المنوي انشاؤها إلى ثلاثة أقسام :

أ ـ صيغة الطلب بطريقة الأمر : كما في قولى تعالى : ﴿ فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ﴾ النساء الآية ٣ .

ب ـ ورود الآية بصيغة النهي : كما في قوله تعالى : ﴿ ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ﴾ البقرة الآية ٢٢١ .

جـ ـ أو صيغة الخبر : كما في قوله : ﴿ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ﴾ البقرة الآية ٢٤٠ .

د ـ صيغة الفتوى جواباً عن سؤال : ﴿ يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة ، ان أمرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك ﴾ النساء الآية ١٧٦ .

هـ ـ صيغة التصريح بالحل والتحريم : كما في قوله تعالى : ﴿ واحل الله البيع وحرم الربا ﴾ .

مميزات التشريع القرآني :

يدرج التشريع القرآني أحياناً على تحديد الغاية أو المصلحة التي قصدها في اقرار القاعدة الحكمية ، وفي هذا المجال فهو يشترك مع أسس التشريع الوضعي وقواعده والتي تستهدف بيان الأسباب الموجبة لإنشاء القاعدة القانونية وهي من هذه الجهة تمثل الغاية التي يستند إليها المشترع الإسلامي لبيان الحكمة من اقرارها كما تسمح له بممارسة رقابة قد تختلف مصادرها وصورها والمثال على ذلك الآية رقم ٢٢٢ من سورة البقرة بقوله تعالى : ﴿ يسألونك عن المحيض قل هو أذى ، فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهنَّ حتى يطهرْنَ ﴾ .

وكذلك الآية ٩١ من سورة المائدة : ﴿ إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون ﴾ أو الآية الكريمة رقم ١ من سورة الطلاق في المطلقة : ﴿ لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً ﴾ .

أما كيفية التشريع : فمن الواضح أنه قد استوفى جميع الشروط التي كرستها فلسفة التشريع الحديثة وقوامها شرطان أساسيان وهما : أن يتصف النص القانوني بصفتي العمومية والتجريد مع تكييفه في بعض جوانبه على أنه قانون

أساسي : فبعض آياته اقتصرت على بيان الحكم العام دون التعرض للدقائق التفصيلية ومثاله الآية رقم ١ من سورة المائدة حول الوفاء بالعقود : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا اوفوا بالعقود** ﴾ دون بيان أنواعها ولا اشكال الإلتزام الواجب الإيفاء بها والآية ٢٧٥ من سورة البقرة حول تحليل البيع وتحريم الربا : ﴿ **أحل الله البيع وحرَّم الربا** ﴾ دون ذكر للتفاصيل المتعلقة ببيان البيع الجائز والربا المحرم . وبالتزام التشريع القرآني بالقاعدتين المذكورتين أي التجريد والعمومية قد أقرَّ قاعدة دستورية هامة باتت في التشريع الوضعي تؤدي دور القيد الموضوعي على ارادة المشترع حتى لا ينحرف هذا الأخير عن أهداف التشريع فيضع نصوصاً تحقق له المنافع الشخصية تحت ستار العمل التشريعي في حين تتكفل الرقابة الدستورية في مراقبة مدى انطباق الأعمال التشريعية على الشرطين المذكورين .

في مثل هذه الحالة أي عندما يكون النص القرآني موغلاً في العمومية لا بدَّ لكي يكُون حجة في وجه المخاطبين بأحكامه من الرجوع إلى المصادر الأخرى التي تلي القرآن مرتبة في سلم النصوص ، ولا بدَّ لهذه المصادر من اعمال دورها التشريعي عند غموض النص القرآني أو على الأقل عند ايغاله في العمومية ويقوم هذا الدور حينئذٍ على تفسير القرآن تفسيراً تشريعياً من أجل كشف الإرادة المستترة والإرادة المقدرة عند الإقتضاء ؛ ومن الثابت أن « السنّة النبوية » تقوم باعتبارها مرجعاً تشريعياً يلي القرآن مرتبة في سلم النصوص بهذا الدور الهام يماثل من جهة القانون التفسيري كما يماثل من جهة أخرى القانون التطبيقي أي القانون الذي يتكفل بوضع النصوص العامة موضع التنفيذ ، وفي مجال الكلام عن مميزات التشريع القرآني لا بدَّ من الإشارة إلى أن هذا الأخير قد استوعب حقيقة هامة هي أن نصوصه لم تنشأ في فراغ بمعنى أنها قد راعت جملة من المعطيات الأساسية الإجتماعية التي تؤكد توافق تلك النصوص مع مستوى الناس المخاطبين لها كما نزلت آياته ولا سيما ما تعلق منها بالنواهي والأوامر مراعية أخذ الناس بالإلتزام التدريجي سواء ما تعلق منها بعلاقات الفرد بالمجتمع أم بعلاقات الأفراد فيما بينهم وقد شاء الشارع القرآني « تأكيد حكمة بالغة مآلها عدم مفاجأة الناس بالإرهاق المعجز في بلوغه »[٥] ؛ وكان النهج قائماً على وجوب مراعاة الإلتزامات

لإستعداد الناس النفسي لقبولها وأوضح مثال على ذلك ما تعلق من هذه الآيات بتحريم الخمر والميسر (*) ؛ فاذا كانت الحكمة التشريعية من وضع القاعدة بهذا الشأن تنمُ عن رغبة الشارع وإرادته في تحريم شرب الخمر وتحريم لعب الميسر واعتبارهما من الكبائر ، إلا أنه من أجل تحقيق هذه الرغبة في القضاء على عادة متأصلة في المجتمع كان لا بدَّ من اعتماد الأسلوب التوجيهي أو الإرشادي أولاً في اظهار أن الخمر والميسر **﴿ فيهما اثمٌ كبير ومنافع للناس واثمهما أكبر من نفعهما ﴾** الآية ٢١٩ من سورة البقرة .

إن هذا الأسلوب في عرض المسألة من جانبيها الضار والنافع وحث المخاطبين بأحكام الآية المذكورة على اعمال الفكر والعقل باجراء موازنة توخياً لإعتماد الحل الأسلم إنما هو دعوة لترويض عقل المؤمن على التجاوب مع ارادة الشارع ناهيك عن أنه من الشروط اللازمة لكي تنطبق عليه صفات المسلم الحق بحيث تنسجم تصرفاته وأعماله مع تلك الإرادة ، وعندما يتحقق ذلك يخطو الشارع خطوة أخرى قائمة على نبذ شرب الخمر دون أن يحرمه تحريماً مطلقاً ولكنه في هذه المرَّة يعتمد صيغة الحظر المطلق في الجمع بين الصلاة والسكر : فاقامة الصلاة التزام أساسي وهي عمود الدين ، ولذا فان مباشرتها من شخص مسلوب الإرادة بفعل الإسكار المذهب للعقل يجعلها باطلة : **﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ﴾**(* *) النساء/٤٣ .

ثم أنه في مرحلة ثالثة يأتي التحريم بصيغة النهي بالتأكيد على أن شرب الخمرة أمرٌ يتنافى مع سلوك المسلم وهو على كل حال إغراءٌ شيطاني يجب التخلص منه ، مضافاً إلى أن ارتكاب هذا العمل يدخل في دائرة الكبائر التي يوجب الشرع انزال العقوبة بمرتكبها دون أن يغفل هنا أمراً هاماً ينتج عن تعاطي الشرب حتى درجة السكر وهو افساد العلاقات الإنسانية باحلال البغضاء والعداوة محل المحبة **﴿ يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجسٌ من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون ، إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء . . ﴾** إلى آخر الآية ٩٠ من سورة المائدة .

ثانياً ـ السنّة :

تعريفها : هي المصدر الثاني لنظام الحكم في الإسلام وللشريعة الإسلامية سواءً بالنص القرآني عليها أم بإجماع الفقهاء ؛ ولقد اكتسبت أهميتها بالدور القانوني الذي تؤديه في وضع الأحكام العامة موضع التطبيق عن طريق التطرق إلى دقائقها التفصيلية وعن طريق سدّ الثغرات باستجلاء ارادة الشارع المقدرة .

وبسبب « عمومية » الآيات القرآنية بتناولها أحياناً الكليات دون الجزئيات من المسائل وانتهاجها منهج التجريد الواسع أحياناً أخرى، كان لا بدَّ من اللجوء إلى التفسير والتأويل بسبب تباين وجهات النظر والرأي لما يمكن أن تحمله تلك الآيات من أوجه مختلفة بما يسمح بتطويع نصوصها للحق كما يسمح بتطويعها للباطل وفقاً للمصلحة التي يُدافعُ عنها ، إزاء ذلك كانت « السنّة » في هذه الحالة هي المرجع الواجب الرجوع إليه والحجّة الواجب الإدلاء بها لإثبات وجهة نظر معينة أو زعم ندعيه ، وعلى هذا الأساس أوعز الإمام علي إلى عبد الله بن عباس سفيره إلى الخوارج بأن يتسلَّح بالسنة في مقام الإحتجاج بغية حملهم على الإنصياع إلى حكومته قائلاً له : « لا تخاصمهم بالقرآن فان القرآن حمّال ذو وجوه ولكن حاججهم بالسنّة فإنهم لن يجدوا عنها محيصاً » .

وحول تعريف « السنّة » فان فقهاء المسلمين قد جهدوا إلى ايجاد تعريف جامع وانتهوا إلى آراء قد تكون متفقة حول تحديد مفهومها وان اختلفت في تحديد أشخاص الرواة الثقاة ومواصفاتهم للرجوع إليهم في هذا الموضوع وهو أمرٌ بالغ الأهمية بسبب علاقته بمدى صحة الحديث المروي وبالتالي بمدى الزاميته القانونية .

فاذا كان جمهور أهل السنة يحددون « السنة القولية » بمجموع الأحاديث التي تواترت على السنة الرواة بأسانيدها الصحيحة وصولاً إلى النبي محمد (ص) فان أهل الشيعة لا يأخذون من تلك الأحاديث إلا ما روي عن الأئمة المعصومين من أهل البيت من قول أو فعل أو تقرير منسوب إلى الرسول ، بشرط وثاقة الراوي سواء كان إمامياً أم لم يكن .

وعلى أساس المبادىء العامة للتفسير تكون « السنَّة » كما يرى : محمد أبو ريَّة ، هي الطريق المعبدة أو السيرة المتبعة ، أو المثال المتبع وهي عند الجرجاني : « الطريق المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب وهي عموماً ما أضيف إلى النبي من قول أو فعل أو تقرير[٦] وهي عند الإمامية قول المعصوم أو فعله أو تقريره بحيث يصلح كدليل شرعي بسبب اتفاق علماء أصول الفقه عليه » . والمثال في السنة القولية : « لا صلاة إلا بطهور » أو « لا ضرر ولا ضرار » والمثال في السنة الفعلية : « أداء النبي الصلوات الخمس وقضاؤه بالشاهد واليمين وأداء مناسك الحج » .

وأما السنة التقديرية : فتعني الموافقة أو اظهار الإستحسان أو التأييد أو السكوت أو عدم الإنكار عن أعمال صادرة عن أصحابه[٧] .

قيمة السنة القانونية : إن تحديد قيمة السنة القانونية أي باعتبارها نصوصاً ذات قوة الزامية نافذة بوجه المخاطبين بها ليس مسألة متروكة لإجتهاد الفقهاء بعد أن كرسها القرآن الكريم في نصوص واضحة وأوجب العمل بها والتقيد بأحكامها ومعنى ذلك أن التشريع الإلهي قد أضفى على السنَّة طابعاً تشريعياً في المسائل التي تناولت تنظيمها والتشريع فيها وإن كان قد جعل منها مصدراً تشريعياً ثانياً بعد القرآن ، إلا أنها تسمو على ما عداها من أدلة شرعية أخرى كالدليل العقلي أو الإجتهاد أو القياس في سلم تدرج المصادر الشرعية والنصوص القانونية : فالآية التالية رقم ٧ من سورة الحشر واضحة في مضمونها لجهة التزام الرسول في سلوكه سواءً في العمل الايجابي أم في النهي عن عمل معين : **﴿ وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾** والآية ٥٩ من سورة النساء توجب على المؤمنين اطاعة الله والرسول : **﴿ يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله والرسول ﴾** .

وأما الآية ٨٠ من سورة النساء فقد جعلت أيضاً اطاعة الرسول دليلاً على اطاعة أوامر الله : **﴿ من يطع الرسول فقد أطاع الله ﴾** .

وفي حال نشوء منازعات بين الناس فانه من أجل حلها تحيل الآية ٥٩ من سورة النساء على الله والرسول : **﴿ فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول ﴾** .

إن تحليل هذه الآيات الكريمة يقودنا إلى إبراز الحقائق التالية :

آ ـ إن أعمال الرسول أو ما اصطلح على تسميتها بالسنة النبوية وسواءً أكانت ذات طابع ايجابي أو كانت ذات طابع سلبي عن طريق النهي تؤلف قاعدة قانونية تلزم المسلمين باحترامها والتقيد بأحكامها .

ب ـ إن اطاعة هذه الأحكام هي بحدّ ذاتها تحقيق للغاية التي رعاها القرآن وتنفيذ لإرادة الله ملهمة الشريعة ومصدر أحكامها .

جـ ـ إن هذا الربط بين أحكام القرآن وبين أحكام السنّة يؤكد حقيقة هامة هي استحالة التناقض للسبب الديني والعقائدي الذي يفسر نزول القرآن بالوحي وصدور السنة تنفيذاً أميناً لأحكام القرآن .

هذا وفي معرض البحث في السنة النبوية والجانب القولي منها على وجه الخصوص يثار أمامنا التساؤل التالي وهو هل أن أحاديث النبي (ص) على اختلاف المواضيع والمسائل واختلاف المواقف هي من طبيعة واحدة بحيث انها جميعاً تشارك في بناء نظام الحكم في الإسلام وتعد كغيرها مصدراً من مصادر الشريعة وتكون لها القوة الإلزامية كقانون لا يجوز مخالفة أحكامه .

وحول هذا الموضوع يفرق « إبن تيمية» بين سنّة النبي على أنها طريقته التي كان يتحراها(٨) وسنّة الله تعالى التي قد تقال لطريقة حكمته وطريقة طاعته : ﴿ **سنة الله في الذين خَلَوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً** ﴾ الآية ٦٢ من سورة الأحزاب .

وعلى أساس أن السنة من زاوية النظر القانونية هي تصرفات تنظيمية وتشريعية يمكن التفريق بين نوعين من أحاديث الرسول :

أ ـ الأحاديث القدسية .

ب ـ الأحاديث العادية .

فالحديث القدسي أو الإلهي هو الذي ينسب إلى الله تعالى وسمي حديثاً لأن الرسول هو الحاكي عن ربّه وأما سائر الأحاديث فهي تنسب إلى الرسول وتحكي عنه لا باعتباره نبياً بل باعتباره شخصاً عادياً(٩) .

مرتبة السنة وعلاقتها بالقرآن :

ذكرنا أن القرآن والسنة هما مصدران من مصادر التشريع الإسلامي مع تعيين القرآن مصدراً تشريعياً أول استناداً إلى قوله تعالى في الآية ٥ من سورة المائدة : ﴿ **وان احكم بينهم بما أنزل الله** ﴾ واعتبار السنة مصدراً ثانياً إذ جاء في الآية ٧ من سورة الحشر : ﴿ **وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا** ﴾ .

إلا أن دراسة العلاقة بين القرآن والسنة وهي علاقة تسلسلية استناداً إلى الأولوية في المرتبة المكرَّسة للكتاب في وجه السنة لا بدَّ وأن تطرح على البحث تلك المسألة الدقيقة المتعلقة بتدرج النصوص القانونية المتلازم مع تدرج مصادرها واحتمال وجود الخلل في هذا التدرج وأبرزه احتمال التناقض بين حلقتين من حلقات التدرج وهما : أحكام القرآن وأحكام السنة في مسألة معينة . فمن المعروف أن السنة ينبغي أن تتوفر على سدِّ الثغرات في التشريع القرآني عندما يغفل هذا الأخير وضع حلول لحالات معينة . إذن فاللجوء إلى السنة هو الإجراء الصحيح لمعرفة الجواب عن المسائل المعلقة ، ولقد كان الإلتزام بالحل المذكور رائعاً في العديد من المواقف التي تنتج عن غياب النص القرآني سواءً بالنسبة للرسول أو بالنسبة لخلفائه من بعده ، وهكذا فعندما سئل « معاذ بن جبل » لما بعثه النبي قاضياً على اليمن : « كيف تصنع ان عرض لك قضاء » فاجاب : « أقضي بما في كتاب الله » وبسؤاله عن الحل الواجب اتباعه عند غياب النص القرآني ، قال معاذ : « فبسنَّة رسول الله وإلا فباجتهاد رأيي »(١٠) .

وإذا كانت شرعية العمل الإداري تثير مسألة تنازع النصوص عندما تتعارض القاعدة القانونية مع أحكام قاعدة تعلوها مرتبة في سلم التدرج القانوني ، فان حصول هذا التعارض بين القرآن والسنة يظل مسألة نظرية بسبب عدم احتمال حصوله أو بسبب استحالة حصوله لصعوبة الفصل بين ارادة محمد النبي وارادته كشخص عادي وان هذا الأمر يطرح مسألة العلاقة بين المصدرين .

وعلى سبيل الإستطراد فان دراسة العلاقة بين القرآن والأحكام العامة المختلفة ولا سيما نصوص الحديث تبين أن هذه الأخيرة يجب لكي تكتسب

سلامتها القانونية أن تتواءم مع روح الآيات القرآنية وأحكامها ؛ يبقى أن السنة النبوية إذ تتحلل إلى أحكام وضوابط في وجه المخاطبين بأحكامها إنما تكتسب كالقرآن قوة الزامية حقيقية في جانبيها القولي والعملي لحياة الرسول والتي تؤلف قانوناً عاماً يحكم سلوك الأفراد كما تحكمه أحكام التشريع الإلهي مع مفارقة واضحة لجهة تميز الأخير بخاصة « السمو الشكلي » وأن هذا الأخير الذي يضفي على سور القرآن وآياته ميزات خاصة تتعلق بالمراتبية والأولوية يؤلف عامل اعاقة دمج القانونين مع التسليم جدلاً بعدم قيام « السمو الموضوعي » في القرآن عاملاً للفصل بينهما والذي يستند إلى بعض القواعد منها :

أولاً : إن أحكام القرآن المفرغة في سور وآيات تؤلف بنظر المسلمين كافة عملا إلّهيّاً نزل على النبي محمد عن طريق الوحي وبمعنى أن ارادة محمد الشخص لم تكن الإرادة المنشئة للأحكام بل أن ارادة محمد النبي بطريق الوحي هي الإرادة الناطقة عن الإرادة الإلهية باعتباره رسولاً ومبلغاً عنها وهذا بالطبع يؤلف فيصلاً دقيقاً للتفريق بينهما وبين الأحكام العامة للسلوك الفردي والجماعي ؛ ونخلص من كل ذلك إلى أن ارادة محمد الشخص بصفته مجتهداً وقاضياً ومشرعاً هي الإرادة المنشئة للأحكام المستمدة من السنة بمعنى أنها الإرادة الشخصية المسهمة في صنعها وتكوينها .

ثانياً : إن القرآن يحتكر بعض الخصائص التي تسهم في تثبيت سموه منها أن الإجماع المطلق منعقد على صحة آياته وهو أمرٌ غير متوفر للكثير من الأحاديث المنسوبة إلى النبي « ولقد جعل ذلك من الكتاب المصدر الأول والأساسي للشريعة الإسلامية والمعيار الذي تقاس عليه التصرفات الخاصة والعامة للتثبت من سلامتها القانونية » يضاف إلى ذلك أن الكتاب هو معجزة باقية ومصانة من التبديل والتغيير وتميزه بتسميته قرآناً وبتسمية الجملة منه آية وبتسمية مقدار معين من الآيات سورة(١١) .

دور السنة التشريعي :

يقسم بعض الباحثين ومنهم الأستاذ محمود شلتوت السنّة إلى ثلاث درجات

وفقاً للغاية التي يرمي إليها التصرف النبوي أو الباعث عليه :

أ ـ القسم الأول : ويشمل ما صدر عن النبي باعتباره مبلغاً ورسولاً ويتوفر على وضع التشريع العام في القرآن موضع التطبيق بالإشارة إلى دقائقه التفصيلية ولا شك أن أعمال النبي في هذا النطاق تنطبع بطابع التشريع العام وهو بالتالي ملزم للمسلمين .

ب ـ والقسم الثاني : ويصدر عن النبي بوصفه قائداً لجماعة المسلمين كالقرارات التي يصدرها في مجال تولية القضاة وعقد المعاهدات وما شابهها فهي لا تعتبر تشريعاً عاماً(١٢) .

جـ ـ والثالث : ويشمل القرارات الصادرة عنه باعتباره قاضياً يفصل في المنازعات بين الناس فهي أيضاً لا تعتبر تشريعاً عاماً .

وعليه يكون حديثنا عن السنة في مجال تحديد مصادر الشريعة وتحديد الإطار القانوني لها إنما ينصرف كلياً إلى القسم الأول من الحديث النبوي باعتباره الجانب الذي يسهم في بناء القواعد والأحكام القانونية جنباً إلى جنب مع الكتاب والمصادر الأخرى لها كالإجتهاد والإجماع وسواها .

وتنبغي الإشارة هنا إلى أن الحديث لكي يكون حجّة في وجه من يخاطب بأحكامه عندما تثار مسألة خرق النظام العام ومسألة تحديد المسؤولية يجب أن تكون له قيمة قانونية تكفي لإلزام الناس على الإعتراف بها من خلال التزامهم بتنفيذ تلك القواعد التشريعية التي تنظم علاقات الأفراد فيما بينهم من جهة ومع الجماعة من جهة أخرى .

وعلى ذلك فان السنة « الحديث » وهي عمل تشريعي لاحق للقرآن كان من اللازم أن تكتسب تلك القيمة القانونية وأن تكون لها تلك « الحجّيّة » العائدة للنصوص التشريعية بالإشارة إلى الزاميتها في آيات قرآنية صريحة مع اعطائها دوراً تكميلياً للقرآن تتوفر به على سدّ الثغرات وعلى بيان ما غمض من آياته ؛ ولهذا السبب الأخير رأى البعض أن للسنّة منزلة « المذكرة التفسيرية » ودورها من القانون الوضعي إذ يرجع إليها عند اختلاف النظر في فهمه وتفسيره مما حدا بهم إلى

القول انها حاكمة على الكتاب كما ذكرنا في بداية هذا البحث وسببه أن الآية القرآنية إذا احتملت أكثر من معنى وجب الرجوع إلى « السنّة » لمعرفة المعنى الذي ترجّحه على الآخر للأخذ به ولا يعني ذلك مطلقاً أن « السنّة » بهذا تتحول إلى سندٍ قانوني أكثر حجّية من القرآن بل العكس هو الصحيح لأن حجّية السنّة تستند في سلامتها القانونية وفي صحتها إلى أحكام القرآن[١٣] ولذا أمكن تحديد دور السنة التشريعي في جوانب ثلاثة .

آ ـ السنة التي تؤيد حكماً ورد في القرآن الكريم بحيث يقوم عليه دليلان : دليل من القرآن ودليل من السنّة كما في فوله تعالى الآية ٣٣ من سورة النساء :

﴿ يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الأمر منكم ، فان تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله والرسول ﴾ .

ب ـ السنّة المفصّلة أو المفسّرة : وهي تقوم مقام المرسوم التطبيقي في المفهوم الحديث للقانون عندما يلي هذا المرسوم قاعدة عامة نصَّ عليها قانون تشريعي وتضعها موضع التنفيذ بالتغلغل إلى دقائقها التفصيلية ، ولذا فان السنة المفصّلة من هذا الوجه تعرض لحكم قرآني في مجمله وتخصّص ما جاء عاماً أو تأتي مقيدة لحكم مطلق أو تفسّر ما جاء في القرآن كبيان كيفية الصلاة وعدد ركعاتها وتحديد نصاب الزكاة وكيفية أداء مناسك الحج سنداً للحديث : « خذوا عني مناسككم» بالإضافة إلى أن الرسول قد منح حق البيان والتفسير استناداً إلى قوله تعالى الآية ٤٤ من سورة النحل : **﴿ وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما أنزل إليهم ﴾** .

جـ ـ السنة التكميلية : وهي التي تتناول حالة لم تتعرض لها نصوص القرآن فجاءت لتسدّ هذه الثغرة كإثبات الشفعة وتحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها[١٤] .

ثالثاً ـ الإجماع :

يحتل الإجماع موقعه باتفاق فقهاء المسلمين بين أدلة الأحكام القانونية إلى

جانب القرآن والسنة وإن كان هذا الإتفاق يأخذ صيغاً متباينة بتباين أسلوب البحث الرامي إلى تقصّي الحقائق التشريعية ؛ وربمــا يقوم الإختــلاف على تبـاين المعطيات الأساسية التي ينطلق منها رجل الفقه في تحرّي المعرفة القانونية والتي تؤلف بالتالي جزءاً من مجمل تفكيره لا يمكنه أن يحيد عنه ، وسنعرض فيما يلي لبعض هذا الرأي الدائر حول تحديد مسألة الإجماع عند فقهاء السنة وفقهاء الشيعة إذ من الثابت أن الإتفاق منعقد على أن الإجماع هو من الأدلة الشرعية ويشترط لتحقيقه اتفاق فقهاء الأمة المجتهدين بعد وفاة النبي (ص) على مسألة من المسائل التي لم يرد بشأنها حل سواءً في القرآن أم في السنّة[١٥] ويؤيد هذا الرأي الشهيد الثاني في رسالته : « تمهيد القواعد » ص ٢٥ إذ يعتبره حجة عند العلماء ، ويضيف صاحب « كشف الأسرار في شرح المنار » ص ١٠٣ من الجزء الثاني منه إلى شرط الإجتهاد شرطاً آخر هو العدالة في تحقيق الإجماع عند علماء الأمة .

أما الإمام الكاظم فيرى أن الأمر الذي لا خلاف عليه هو اجماع الأمة على الضرورة التي يضطرون إليها والأخبار المجمع عليها وهي الغاية المعروض عليها كل شبهة والمستنبط منها كل حادثة .

الزامية الإجماع عند السنة والشيعة :

يرى أهل السنة أن الأمة هي مصدر السلطة وأن اجماعها على أمر من الأمور هو اجماع على الصواب لأنها معصومة عن الخطأ ، أما فقهاء الشيعة فينحون في ذلك نحواً مختلفاً مؤداه أن العصمة لا تكون في الأمة بل هي محصورة في الإمام ، فاذا اجمعت على مسألة معينة كشف اجماعها عن رأي الأئمة الذين هم وفقاً لرأي الإمامية معصومون عن الخطأ وعليه فان الإجماع يكون له معنيان : الإجماع العام وهو الذي ينبىء عن اجماع الأمة والإجماع الخاص ويقصد به اجماع العلماء المجتهدين الموجودين في عصر من العصور ، ومن هذه المقارنة يمكن أن نخلص بنتيجة هي أن الإجماع مصدر من مصادر الإلتزام عند الشيعة الإمامية كما هو عند أهل السنّة وان اختلفت الطريق المؤدي إليه .

مصدر الزامية الإجماع عند أهل السنّة :

لقد انبرى كل من فقهاء السنة وفقهاء الإمامية إلى ايجاد السند الذي يقوم دليلاً على قوة الإجماع القانونية في مصدرين اثنين هما : القرآن والحديث فاجتهاد السنّة يدور حول فكرة أن الأمة هي مصدر السلطة وبالتالي مصدر الحقوق والإلتزامات ولا يعوزهم الدليل الذي وجدوه في جملة من الآيات نورد بعضاً منها :

الآية ١٤٣ من سورة البقرة : ﴿ **وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس** ﴾ .

والآية ١١٠ من سورة آل عمران : ﴿ **كنتم خير أمةٍ أخرجت للناس** ﴾ .

والآية ١٠٣ من سورة آل عمران : ﴿ **واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا** ﴾ .

أما دليلهم من السنّة فثابت بالعديد من الأحاديث التي تدور حول الفكرة ذاتها والمتعلقة بمركز الأمة وقيمتها الحقوقية في نظام الحكم ومنها على سبيل المثال :

- لا تجتمع أمتي على الخطأ ولا تجتمع أمتي على الضلالة .
- يد الله مع الجماعة ولا يبالي الله بشذوذ من شذّ .
- لم يكن الله ليجمع أمتي على الضلالة . . . الخ .

ومن مجمل هذه الآيات والأحاديث استنتجوا بأن الأمة وهي شخص معنوي إنما تصدر في أعمالها وتصرفاتها عن الحق والصواب وان اجتماعها إنما يعبر عن هذا الحق ، لأن الخطأ في حال وقوعه إنما يجوز كما يقول الإمام الغزالي في اجتهاد الأفراد : أما اجتهاد الأمة المعصومة فلا يحتمل فيه الخطأ كاجتهاد رسول الله (ص) وقياسه فانه لا يجوز خلافه لثبوت عصمته وعلى هذا تكون عصمة الأمة من دون فرق أو تمييز .

مصدر حجية الإجماع عند الشيعة الإمامية :

وتذهب الإمامية في هذه المسألة مذهباً مغايراً لما يذهب إليه أهل السنّة :

فاجماع الأمة ليس له دور في تقرير القاعدة التشريعية ، لأن أهل البيت وحدهم هم مركز الثقل في تقرير هذه المسألة وبالتالي فان دخولهم في الإجماع هو الذي يطبع أعمال الأمة بطابع العصمة التي يجنبها الخطأ والضلال[١٦] ويعني ذلك بالتعبير الدقيق أن عصمة الأمة في حال وجودها إنما تستمد من عصمة آل البيت الذين لا يكون اجماعهم إلا على الحق وذلك سنداً على الآية الكريمة ٣٣ من سورة الأحزاب : ﴿ **إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا** ﴾ وغيرها من الآيات والأحاديث وبذلك يكشف الإجماع عندما تتحقق شروطه عن المعصوم وهذا الكشف يسلك الطرق التالية :

آ ـ اجماع علماء الأمة على رأي في حكم شرعي ويكون كشف المعصوم عن طريق وجوده معهم بطريق الحسّ قولاً أو فعلاً أو تركاً أو تقريراً ، وبالمقارنة يتبين أنه وفقاً لرأي المذاهب الإسلامية فان الإجماع هو ملزم وحجة في وجه الكافة لأنه صدر عن الأمة وهذه الأخيرة لا تخطىء وهو ملزم عند « الإمامية » لأنه يكشف عن رأي المعصوم .

ب ـ والرأي الثاني هو المنسوب إلى أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي ومفاده أن الأمة إذا اتفقت على حكم ولم يكن في الكتاب أو السنة المقطوع بها ما يدل على خلافة تعيَّن أن يكون حقاً وإلا وجب على الإمام أن يظهر خلافه ولو باعلام بعض ثقاته حتى يؤدي الحق إلى الأمة ولا بدَّ أن يكون معه معجزة تدل على صدقه ليمكن التعويل على دعوته[١٨] .

جـ ـ وهو رأي العلماء المتأخرين ومفاده الأخذ بطريق الحدس البالغ حد اليقين ، فمتى حصل العلم باتفاق الفقهاء على حكم فان ذلك يدل على أن إمامهم هو على ذلك وقد أخذ بهذا النهج الشافعية والحنفية . لأن الإتفاق من قبل فقهائهم على حكم اتفاقاً ظاهراً ينبىء عن أنهم يقتفون أثر مقلدهم ، وقد مال إلى هذا الرأي المحقق القمي في « قوانينه » قائلاً : « فعلى هذه الطريقة يكون الإجماع عبارة عن اجتماع طائفة دلَّ بنفسه ومع انضمام بعض القرائن الأخرى على رضا المعصوم بالحكم ويكون كاشفاً عن رأيه فلا يضره مخالفة بعضهم ولا

يشترط العلم بدخول الإمام فيهم ولا قوله فيهم ولا يتفاوت الأمر بين زمان الحضور والغيبة[١٩] » .

رابعاً ـ القياس :

وهو الدليل الرابع عند بعض المذاهب الإسلامية كالحنفية ويعتمد أساساً التحليل المنطقي للوصول إلى حل أو جواب عن المسائل التي ليس عليها نصٌ سواءٌ في القرآن أو في السنة .

ويحصل القياس باعطاء مسألة غير منصوص عليها نفس الحكم المعطى لمسألة منصوص عليها بسبب وحدة العلَّة والمثال على ذلك : الحكم بتحريم شرب الخمر بسبب الإسكار يؤدي إلى الحكم بتحريم شرب النبيذ بسبب وحدة العلَّة وكذلك فان النصوص الحكمية تجعل من تصرفات المريض بمرض الموت التبرعية باطلة بسبب خوف الهلاك الغالب على المريض المتبرع ، وقياساً على ذلك تعتبر باطلة التصرفات التبرعية الصادرة عن المحكوم عليه بالإعدام بسبب وحدة العلَّة .

ولكي يمكن الأخذ بالقياس كدليل شرعي وبالتالي كركن من أركان التشريع الإسلامي ـ عند من يرى حجيته ـ لا بدَّ من توفر أربعة شروط أو أركان هي :

الركن الأول : وهو الأصل أي المقيس عليه وحسب مثلنا الأول هو الخمر .

الركن الثاني : وهو الفرع أي المقيس وهو في مثلنا النبيذ .

الركن الثالث : وهو العلة الجامعة بين الأصل والفرع وهو في مثلنا المذكور الإسكار .

الركن الرابع : وهو ما يحكم عليه قياساً أي التحريم .

إن هذه الأدلة الأربعة التي ذكرناها ـ مع اختلاف بين الإمامية وغيرهم من حيث المبدأ أو التفاصيل ـ هي المصادر الرئيسية لأحكام الشريعة .

وهناك أدلة أخرى ساهمت في تطوير الفكر القانوني الإسلامي وعملت على

سدّ الثغرات في الحالات التي لا دليل عليها من القرآن أو السنَّة وعنيت بذلك « الإستحسان » وقد أخذ به المذهب الحنفي توخياً للحاجة أو تجاوباً مع العرف أو تطبيقاً لمبدأ الضرورة أو المصلحة العامة ، وكذلك « المصالح المرسلة » التي أخذ بها المذهب المالكي اعمالاً لمبدأ الضرورة والمصلحة العامة إذ تقضي هذه الأخيرة بجواز فرض الضرائب لتأمين نفقات الدولة وتسيير المرافق العامة ؛ وهناك الدليل المستمد من « الإستدلال واستصحاب الحال » وقد أخذ به الشافعي والحنبلي والجعفري ومؤداه بناء ما كان على ما كان . ومعنى ذلك أن العقل يأخذ باستلزام بقاء ما تحقق وجوده أو عدم وجوده في حال من الأحوال على ما كان عليه بسبب عدم قيام الدليل على ثبوت تغييره[٢٠] .

الإجتهاد أو دور العقل في تقرير الأحكام الشرعية عند غياب النص :

ذكرنا في نبذة سابقة أن مصادر الشريعة الإسلامية هي كتاب الله وسنَّة رسوله وعند فقدان النص وجب اللجوء إلى الإجتهاد ؛ وتنظيم هذه المصادر من حيث قوتها الإلزامية ضمن تدرج النصوص الشرعية فيحتل القرآن الكريم قمة الهرم وتليه السنة النبوية وعند خلوها من الحكم الشرعي لحالة معينة وجب استنباطه عن طريق الإجتهاد وبوسائله العقلية .

إذن ان كتاب الله وسنة رسوله هما من الأدلة الأصلية المتفق عليها بين المسلمين تضاف إليهما أدلة تبعية لاقت القبول من الكل كالإجماع أو البعض كالقياس ناهيك عن أدلة إضافية ثار الجدل بشأنها كالإستحسان والإستصحاب والمصالح المرسلة وسواها كما ذكرنا .

وعليه يمكن تصنيف هذه الأدلة إلى أحكام قطعية لا مجال للجدل حولها لإستنادها إلى نصوص صريحة ، وإلى أحكام لا تقوم على نص بل تستند على اجماع الفقهاء المجتهدين في عصر من العصور وفقاً لرأي جمهور أهل السنة أو إجماع الفقهاء الكاشف عن رأي المعصوم عند الشيعة لكي تكتسب تلك الأحكام قوتها الإلزامية .

لكن هناك أحكام أخرى تغاير ما ذكرنا اسناداً ومصدراً إذ هي نتيجة ما

تـوصل إليـه المجتهدون في عصـر من العصور بـالدليـل العقلي من تصور قـانوني للمسـائل التي تتـطلب الإجـابـة عنهـا وتقـديم الحلول لهـا . ولا شـك أن اعتبـار الإجتهاد مرجعاً شرعياً باسناده إلى الأدلة العقلية إنما يستمـد شرعيتـه من النصوص القـرآنية ونصـوص الحديث والتي لا تتـرك مجالاً للشـك في ضرورة الـرجوع إلى أحكام العقل في كل المسائـل التي لم يرد عليهـا دليل من المصـدرين التشريعيين الأساسيين : وعليه فقـوله تعـالى في سورة النسـاء الآية رقم ١٠٥ : ﴿ **لتحكم بين الناس بما أراك الله** ﴾ وهو قول واضح الـدلالة والمعنى على تعيين دور العقـل في وجوب استجلاء ما غمض وفي وجوب البحث المستمر من أجل سد الثغرات التي لم يرد بشأنها نص في المرجعين المذكورين ؛ وفي نصـوص الحديث فـان غالبيـة الأصوليين متفقون على الـرواية المنسـوبة إلى معـاذ بن جبل والمـذكورة سـابقاً ومفـادها أن رسـول الله (ص) عندمـا بعثه قـاضيـاً على اليمن قـال لـه : « كيف تصنـع إن عرض لك قضاء » ؟ قال : « أقضي بما في كتاب الله » قال النبي : « فان لم يكن في كتـاب الله » قـال : « فبسنّـة رسـول الله » قـال النبي : « وإن لم يكن » قـال : « اجتهد برأيي » قال معاذ : « فضرب الرسول صدري ثم قال : « الحمد لله الـذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله »[٢١] .

إن هـذه النصوص وغيـرها تؤكـد على وجوب فتـح باب الإجتهـاد في انشاء الأحكام الشرعية المستمدة من الـدين الإسلامي ليكفـل للشريعـة التجدّد والقـدرة على الحيـاة والإستمرار ، كمـا يبين الآثار التي ينتهي إليهـا اقفـال بـاب الإجتهـاد وعـدم القول بـوجوب الـرجوع إلى الـدليل العقلي حيث لا نص وخـلاصتهـا أننـا نسلب الإسلام أهم خصائصـه وأعظم مـزاياه ونجـرده من طبيعته المـرنة المتـطورة التي تجعله صالحاً لكل زمان ومكان ؛ وفي هذا الخصوص يذهب الأستاذ البحاثة الدكتور حامد سلطان إلى أننا : « إذا تركنا الإجتهاد يقوم بدوره الخـلاق في انشاء النصـوص الجديـدة لحكم الأوضاع الجـديدة وتلك التي تستجـد في المستقبل ، فاننا نكون قد احتفظنا للإسلام بالقدرة على مواجهة الزمان في تـطوره والمكان في اختلافه والبيئة في تنوعها والظروف في تغيرها وبذلك تـظل أحكامـه متوائمـة دائماً مع الواقع ، متجاوبة مع الراهن هادفة قبل كـل شيء آخر إلى اقـرار دعائم الـدين

الإسلامي الثابتة وهي العدل والشورى والمساواة . . .[٢٢] » .

وان الإجتهاد في هذا النطاق أي عن طريق استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها العقلية يقيم فيصلاً بين المصادر النقلية وهي القرآن والسنة وبين المصدر العقلي عن طريق العقل والتحليل المنطقي في ايجاد الحلول للحالات التي لم يرد عليها نص ، وهذا الأمر يجب معالجته بصرف النظر عن ماهية الإجتهاد وحدوده لدى مختلف المذاهب الإسلامية لتحديد دور العقل في انشاء الأحكام الشرعية .

وإذا كان اجتهاد الرأي يعتمد أساساً على الحلول التي يقدمها العقل كان لا بدَّ من تحديد دوره في انشاء القواعد والأحكام التشريعية : فعند « الإمامية » حيث ان باب الإجتهاد مفتوح ، فان دور العقل يقوم على الأدلة العقلية والمنطقية لبيان الأحكام في مختلف المسائل التي تثيرها سواء علاقة الإنسان مع غيره أو مع الدولة وهي الحقل الموصوف « بالمعاملات » أم علاقة الإنسان بخالقه وهي تؤلف الحقل الموصوف « بالعبادات » .

ومما لا شك فيه أن للقاعدة القائلة بوجوب الرجوع إلى الدليل العقلي في المسائل التي لم يرد عليها نص من القرآن والسنة إنما يحركها « نابض فلسفي » هو خلاصة الجدل الدائر قديماً وفي مرحلة من أكثر مراحل تاريخ الفكر الإسلامي توهجاً حول واحدة من أخطر النظريات التي شغلت علماء الكلام وعنيت بها « نظرية الحسن والقبح العقليين » الأمر الذي يكشف لنا بوضوح تأثير هذه النظرية وهي ذات جذور فلسفية على الفكر الديني باعتبارها منهجاً عقلياً لم يجد فقهاء الإسلام الذين انطبعوا بطابعه صعوبة في اقتفاء اثره من أجل مواجهة المسائل الفقهية الطارئة وهو الأمر الذي يدعو إلى الإعتراف بالدليل العقلي كمصدر من مصادر التشريع الإسلامي .

فاذا كان الأشاعرة يرون بأن صفة القبح والحسن تدور مدار ارادة المشترع وجوداً وعدماً ، فان الإمامية ومعهم « المعتزلة » يرون عكس ذلك وأن صفة الشيء حسنة أم قبيحة هي ذاتية وأن ارادة المشترع بهذا الخصوص تقوم بدور « اعلاني »

كاشف عن وجودها ، وليست ارادة منشئة للمركز القانوني وللقاعدة القانونية كما يذهب إلى ذلك « الأشاعرة » الذين يرون ومعهم جمهور كبير من الأصوليين أن الأشياء ليس لها حسن ذاتي ولا قبح ذاتي وأن ارادة الله هي مطلقة وخالقة كل شيء بما فيه القبح والحسن ، فأوامره وأحكامه هي التي تجعل من الموضوع حسناً أو قبيحاً والنتيجة التي انتهوا إليها هي أن لا تكليف بالعقل وإنما بأوامر « الشارع » ؛ وفي المقابل فان الجدل الكلامي الذي يعتمده « الإمامية والمعتزلة » في تكييف نظريتهم يقوم على اعتبار الأشياء ثلاثة أنواع :

١ ـ أشياء حسنة بذاتها وأن أوامر الله بوجوب اتباعها إنما يكون ذلك من قبيل المستلزمات الطبيعية والعقلية التي لا يجوز اعطاء الأمر بمخالفتها .

٢ ـ أشياء قبيحة بذاتها وهي تشترك مع الحسنة بذاتها لجهة أن الأوامر الصادرة عن الإرادة الإلهية بتحريمها إنما هي أيضاً من المستلزمات المنطقية .

٣ ـ وهناك أشياء مترددة بين الحسن والقبح أي أنه يجوز الأمر بها كما يجوز تحريمها والنهي عنها ، وإزاء ذلك تظهر الإرادة المنشئة للحالة القانونية التي ترتبط بها ارتباطاً دقيقاً وتدور مدارها سلباً وايجاباً فتكون حسنة عندما يأمر بها الشارع وقبيحة عندما ينهى عنها(٢٣) .

(١) النظام الدستوري العربي : لثروت بدوي ص ٨٥ وما بعدها .
(٢) السنة قبل التدوين : لمحمد عجاج الخطيب ص ١٩ وما بعدها .
(٣) فجر الإسلام : لأحمد أمين ص ١٩٥ وما بعدها .
(٤) القضاة في الإسلام : لعطية مشرفية ص ٣٧ .
(٥) القضاء في الإسلام : المرجع نفسه ص ٦٨ وما بعدها .
(*) إن التمثيل لما ذكر بموضوع تحريم الخمر واستشهاده بتلك الآيات انما يتم على رأي بعض المفسرين من غير الإمامية أما على رأي الإمامية أنفسهم ففيه نظر لأن فقهائهم استناداً إلى الآيات الواردة في تحريم الخمر يرون أن الخمر حُرِّم دفعياً وليس تدريجياً وإن كانوا يقرّون بأن بعض المسلمين لم يكونوا عند نزول الآيتين الأوليتين قد امتنعوا عن شربه فراجع تفسير الميزان للعلامة الطباطبائي ٢/١٩١ وما بعدها . (هيئة التحرير)

(**) بناء على أن المراد بالسكر في الآية ليس سكر النوم ولكن بعض الروايات وردت من طرق الإمامية دلت على أن المراد بالسكر هنا سكر النوم فراجع تفسير الميزان للعلامة الطباطبائي ٤/٣٥٨ ؛ ٣٦١ . (هيئة التحرير)

(٦) أضواء على السنة النبوية : لمحمد أبو ريَّة ص ٣٦ .

(٧) السنة قبل التدوين : المرجع السابق ص ١٦ ـ ١٧ .

(٨) أضواء على السنة : المرجع السابق ص ٣٦ .

(٩) السنة قبل التدوين : المرجع السابق ص ٢٢ .

(١٠) أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية : لحامد سلطان ص ٦٢ .

(١١) المنهج الحديث في علوم الحديث : لمحمد محمد السماحي ص ٣١ .

(١٢) الإسلام عقيدة وشريعة : لمحمود شلتوت ص ٣٦ .

(١٣) مجلة العربي عدد ١٣٢ نوفمبر ١٩٦٩ ص ٢٣ .

(١٤) مجلة العربي عدد ١٩٤ كانون الثاني ١٩٧٥ ص ٥٨ .

(١٥) تعريف الجلال في شرحه على متن جمع الجوامع : ص ١٧٦ .

(١٦) الإجماع في التشريع الإسلامي : لمحمد صادق الصدر ص ٤٦ .

(١٧) الإجماع في التشريع الإسلامي : لمحمد صادق الصدر ص ٤٠ .

(١٨) الإجماع في التشريع الإسلامي : لمحمد صادق الصدر ص ٤٩ ـ ٥٠ .

(١٩) المبادىء الشرعية والقانونية : لصبحي المحمصاني ص ٤٦ .

(٢٠) أحكام القانون الدولي : المرجع السابق ص ٦٢ .

(٢١) أحكام القانون الدولي : المرجع السابق ص ٦٤ .

(٢٢) أحكام القانون الدولي : المرجع السابق ص ٦١ .

مراجع البحث

١ ـ القرآن الكريم .

٢ ـ أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية : حامد سلطان ـ القاهرة ١٩٧٤ .

٣ ـ تعريف الجلال في شرحه على متن جمع الجوامع .

٤ ـ المبادىء الشرعية والقانونية : محمود المحمصاني ـ بيروت ١٩٥٩ .

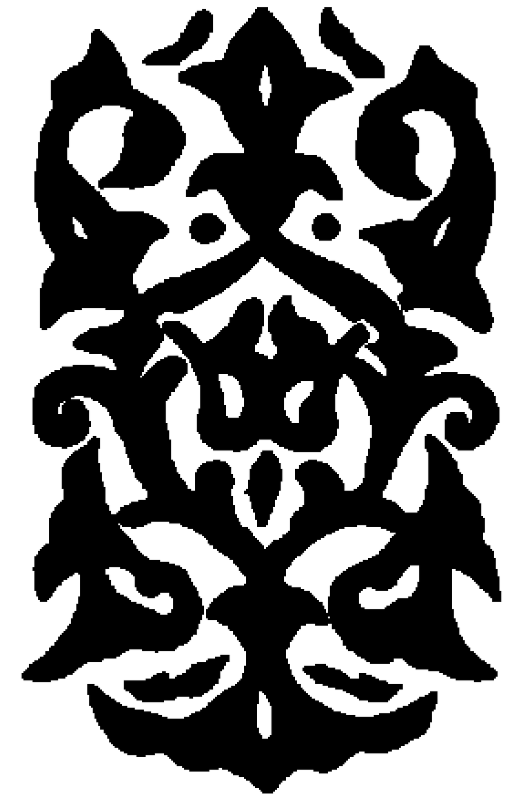
٥ ـ القضاء في الإسلام : عطية مشرفية .

٦ ـ مجلة العربي .

٧ ـ السنة قبل التدوين : عجاج الخطيب .

٨ ـ المنهج الحديث في علوم الحديث : محمد محمد السماحي ـ القاهرة ١٩٥٨ .
٩ ـ الإسلام عقيدة وشريعة : محمود شلتوت .
١٠ ـ الإجماع في التشريع الإسلامي : محمد صادق الصدر .
١١ ـ أضواء على السنة النبوية : محمد أبو ريَّة .

قال علي (ع):
شُكْرُ ٱلنِّعْمَةِ عِصْمَةٌ مِنَ ٱلنِّقَمِ



الاسلام وتحديات العصر

القسم الثالث

بقلم نجيب السيد

حركة مخاطبة الفرد أو تقويم الشخصية الإسلامية الفردية

ثمة خطأ اكتشفناه في معرض دراستنا للحركات الإسلامية في بحثنا السابق، حيث أدركنا الخلل الكامن في مخاطبة الأمة عبر جماهيرها. ذلك الخطأ يتلخّص بإغفال ترشيد الفرد وعياً وتفكيراً ومن ثمّ الإكتفاء بإثارته عاطفياً وحماسياً وشحنه سياسياً.. وهذا هو سرّ فشل كثير من الأطروحات الإسلامية الحركية في عالم التطبيق رغم حملها أحياناً كثيرة لبذور النجاح نظرياً والقليل أو الكثير من الأخلاص قلبياً. ولكن هذين ـ النظري والقلبي ـ قد يختلفان عن الواقع الموضوعي الخارجي الذي قد يتطلب شروطاً أخرى ينبغي أن تضاف إليهما لتحقيق النتيجة المطلوبة.

إن الرواسب الفكرية المختزنة في ذهن الفرد المسلم نتيجة تجاربه السابقة في أطر غير إسلامية مدة طويلة أو قصيرة من الزمن ـ هذه الرواسب من الصعب محوها كلياً بمجرد تغيير الإطار الفكري أو السياسي، لأنها أصبحت جزءاً من خلفية تفكيره الذي يتأثر بها بشكل غير اختياري. ولهذا قلنا سابقاً ان معالجة ذلك الخطأ تتطلّب إعادة بناء الإنسان المسلم وتكوين شخصيته على أسس إسلامية سليمة حتى يتخلّص من تلك الرواسب التي لا يدرك خطورتها إلا بعد اكتشاف الفارق بينها وبين خصوصيات الشخصية الملتزمة فكراً وعملاً على أساس الإسلام.

إن تلك الرواسب التي قد تتنافى أحياناً مع طريقة العمل الإسلامي ، قد ينظر إليها صاحبها ـ قبل تغييرها ـ على أنها من البديهيات التي لا تتعارض مع الفكرة الإسلامية وتطبيقها ، بل وقد يرى أنها يمكن أن توظف في خدمة الإسلام ونشر رسالته وتسويقها ، لأن صاحبها قد يحمل الإخلاص الكبير للإسلام وأتباعه ولكنه قد يجهل الكثير من خصوصياته ، وهذا في رأينا مكمن الخطأ الأول وسيستدعي ذلك المزيد من الأخطاء .

وتبرز خطورة هذا الخطأ أنه حينما يصدر من الفرد ـ عنصراً كان أو قيادياً ـ فسوف يحمِّل وزره ومسؤوليته ـ في نظر الناس ـ الإسلام كله كرسالة ، وسيصوّر هذا الدين بالتالي على أنه لا يفترق عن أية حركة أو تنظيم وضعي قد يفشل في أطروحته كما فشل غيره . وسوف تزداد الأمور تعقيداً حينما يحدث ذلك في مجتمع جرّب كثيراً من النظريات والصيغ غير الإسلامية ففشلت وعانى الكثير من ويلات هذا الفشل . إن ساحة هذه المجتمعات المثقلة بأخطاء تجارب الآخرين قد لا تسمح بأية تجربة أخرى إما خوفاً على مصيرها أو إشفاقاً على سمعة الإسلام وحفاظاً على قدسيته وهيبته في النفوس .

إن معظم الأحزاب الغربية أو الشرقية ـ التي لا تتبنّى الإسلام منهجاً وهدفاً ـ تعتمد في نشر أفكارها ومبادئها على مخاطبة الجماهير وإلقاء التعاليم اليهم إلقاءاً من خلال الخطب الحماسية الرنّانة ، مستخدمة ألفاظاً ذات جرس مثير أو أسلوب يهيّج العاطفة الثورية لدى المرء فيمتليء حقداً على أعداء الأطروحة بمقدار ما يعبأ نفسياً لتأييدها . والغاية من مخاطبة الجماهير والتأثير على عواطفها إنما هي السرعة في كسب التأييد ، ولذا لا يمكن الإعتماد في مخاطبة الأمة على تفهيمها تفصيلاً وتحليل المسائل لها لأن ذلك يتطلّب وقتاً كبيراً لا تسمح به الظروف الصعبة التي تعيشها الأمة .

أما من وجهة نظر الإسلام ، فهذه الطريقة واضحة الخطأ ولا ينبغي للقيادة الإسلامية أن تعتمد عليها ، لأن خصوصية الشخصية الملتزمة تفرض اختلافاً في التعامل معها عن الشخصية الأخرى . الشخصية الإسلامية لا ينبغي أن تشحن بعاطفة الولاء أو العداء لتكون وقوداً تستفيد منه القيادة ، بل لا بد أن تحصل على

القناعة التامة من جدوى أيّ تحرك ، ولا بد أن تملك الإطمئنان الكامل والثقة التامة بصحة موقفها التأييدي أو النقدي لأنها تخاف ـ وتلك هي خصوصياتها ـ من سوء الحساب يوم القيامة ، ولذلك فهي تسأل عن سبب تبنّيها لهذا الموقف أو ذاك ، ومن هنا فهي تهتم قبل كل شيء بالحكم الشرعي الذي يساند هذا الموقف أو ذاك . ولذا فهي تحجم عند المواقف المشتبهة التي لا تظهر حقيقتها . وقد ورد في الحديث الشريف عن الإمام الصادق (ع) : إنما الأمور ثلاثة : أمر بيّن رشده فيتبع ، وأمر بيّن غيّه فيجتنب ، وأمر مشكل يردّ علمه إلى الله وإلى رسوله ، قال رسول الله (ص) : حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك ، فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات ، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم (انتهى الحديث) .

إن خوف المسلم على مصيره يوم القيامة يجعله يحسب حساب كل كلمة يتفوّه بها أو حركة يتحرّكها أو سكون يقف عنده . بل وحتى لو مال هوى نفسه وعاطفتها إلى أمر من الأمور ، مع هذا فهو لا يجرؤ على الإقدام إلا بعد أن يحرز المؤمّن من العقاب أو المبرّر الذي يقتنع بصحته بينه وبين الله تعالى ويسير على أساسه باعتباره الجواب الصحيح الذي يبديه أمام خالقه سبحانه ﴿ **يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم** ﴾ . وكذا لو كان الحكم الشرعي يلزمه بتحرك لا تنسجم نفسه معه فإنه يجاهدها ويقهرها رغماً عنها لإمتثال حكم الله تعالى . وهذا بخلاف الشخصية الأخرى غير الملتزمة التي يصف أمير المؤمنين(ع) جماعتها فيقول : همج رعاع ينعقون مع كل ناعق ، أي ليس لهم مبدأ يزنون على أساسه مواقفهم بل هم يتحركون من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار ويميلون حيث تميل ريح القوة لإنتهاز فرصتها ، ولا يرون غضاضة في أن يكون لهم في كل يوم موقف مغاير لما سبق ولما سيأتي .

إزاء هذه الخصوصية لدى الإنسان المسلم لا بد للقيادة أن تتعامل بحكمة وتعقل ، لأن القيادة الملتزمة لا تعتمد على تهييج هذا الفرد وتثويره بمقدار ما تهتم بإيجاد العذر الشرعي له أمام الله تعالى ، ولذا فهي تحاول تثقيفه وتوعيته وجعله على بيّنة من أمره ، لأن القيادة لا بد أن تهتم بما يشغل بال هذا المؤمن ، ولا

يهمها أن تحشد الناس إلى جانبها كيفما كان ولو من خلال الخداع والنفاق والكذب معهم ، وهذا هو سرّ الثقة المتبادلة بين القيادة والقاعدة .

إن القيادة الإسلامية لا يمكن أن تخاطب حماسة النـاس أو تتلاعب بعاطفتهم ، بل لا بدّ أن تلاحظ تكليفهم الشرعي الذي يلزمون به أنفسهم أمام الله تعالى ، وإن استدعى ذلك انصراف بعض هؤلاء والإبتعاد عن موقف القيادة نتيجة عدم اقتناعهم بصحة ذلك الموقف ، بل وإزاء هذا الإلتزام قد ترفض القيادة تعاون هذا الفرد أو الأفراد . هذا حذيفة بن اليمان ـ الصحابي لرسول الله (ص) ـ يأتي مع أبيه إلى المدينة فيقعان أسيرين بين كفار قريش فقالوا لهما : إنكم تريدون محمداً . فقالا : ما نريد إلا المدينة . فأخذوا منهما عهد الله وميثاقه لينطلقا إلى المدينة ولا يقاتلا معه (ص) . فأتيا إلى رسول الله (ص) فأخبراه بالخبر فقال (ص) : إنصرفا نفي بعهودهم ونستعين الله عليهم . لقد كان الرسول (ص) بأمسّ الحاجة إليهما لأن جيشه لم يكن يبلغ أكثر من ثلاثمائة وثلاثة عشر رجلاً في مقابل جيش كفار مكة الذي بلغ الألف ، فهو إذن بحاجة لمزيد من الجنود ولكن لا على حساب حكم الله بل لا بدّ من الوفاء به ولو كلّف ذلك غالياً .

* * *

إن أسلوب التثوير الذي أطلنا الحديث عنه ، هو واحد من نماذج كثيرة من تلك الرواسب الفكرية التي ألمحنا إليها سابقاً والتي يمكن معالجتها من خلال إعادة بناء الشخصية الإسلامية على أسس متينة وواضحة تختلف كثيراً في جذورها وعمقها عن غيرها من النظريات .

ومن المؤسف حقاً أن أكثر الحركات الإسلامية ـ إلا القليل ـ اعتمد على هذا الأسلوب ، فكان أن أحدث ردّة فعل عنيفة لدى فئة من الناس نتيجة الأخطاء التي حصدتها من وراء تلك الرواسب الفكرية الخاطئة . لقد كان الإسلام يمثل المنقذ الأول والأخير عند هؤلاء ، وكانت لديهم صورة قدسية عن هذا الدين ، ولكن سوء تصرف أتباعه نتيجة تلك الرواسب كان سبباً لإحداث تلك الصدمة التي محت ـ بنظرهم ـ كل أمل بالإنقاذ المرجو على يدي هذا الدين .

لهذا السبب يرى البعض أن حركة مخاطبة الفرد أولى من حركة مخاطبة الجماعة الجماهيرية ، لأن الأولى تستهدف بناءً متيناً واعياً وسليماً ، بخلاف الثانية التي تعتمد على سرعة النتيجة .

إن حركة تقويم الجماهير تعتمد في الأغلب - إن لم يكن دائماً - على الخطاب السياسي ، بينما تقويم الشخصية الفردية يرتكز على إعدادها من جميع النواحي وليست السياسة هي التي تستأثر بالإهتمام المطلق فقط بل لا بدّ وأن تواكبها اهتمامات بالجوانب الأخرى .

***

وهنا قد يعترض معترض فيقول : إن عملية الإهتمام بالفرد قد تؤدّي إلى أحد شيئين ، وكل منهما لا يخلو من محذور لأن الفرد :

أ - إماأن يهتم بذاته لإنقاذ نفسه في الدنيا والآخرة ، وهذا يعني الإنفصال عن المجتمع لأن مصبّ اهتمام هذا الفرد إنما هو نفسه فقط ومصالحه الأخروية . ولكن الواقع خلاف ذلك إذ هو جزء من المجتمع وله دوره الفاعل فيه ، فكيف تستساغ مسألة انفصاله عنه .

ب - وإما أن يهتم المرء بغيره على مستوى الفرد وتركيزه تربوياً - أو الأفراد - وهذا يلزم منه إخلاء الساحة في القضايا السياسية المهمّة وغيرها لأعداء الإسلام ، ومعنى ذلك أن الآخرين سوف يسبقوننا للإستفادة من طاقة الجماهير وتوجيهها نحو ما يتلاءم مع طروحاتهم ومصالحهم ، وهذا يستدعي أن يفوتنا القطار ، فلا نكتشف بعد مدة إلا وقد أصبحت الساحة ملكاً للآخرين وأفكارهم . صحيح أننا نربح أفراداً ولكن عامة الجماهير قد نُصاب بخسرانها ونفقد السيطرة عليها ، بل وقد نفتقد القدرة على استيعاب وتغطية حاجات كل أفراد المجتمع التربوية ، بل وقد يستدعي ذلك - لو وجدت القدرة الإستيعابية - وقتاً كبيراً وهو عامل مهم لا شك أن أعداء الله سوف يستغلونه لتفويت الفرصة علينا لقطف ثمرة النجاح .

هذا الإعتراض يُجاب عليه ضمن نقاط توضح المقصود من فكرة مخاطبة الفرد لا الجماهير :

أولاً : نحن لا نقول بفصل الفرد عن المجتمع أو انفصاله عنه ، بل المجتمع المتماسك أساسه الفرد الذي يشعر بمسؤولياته تجاه مجتمعه ، فلا بدّ أن يربّى التربية السليمة التي تنعكس على علاقاته الإجتماعية السائرة في الخط الصحيح . وعلى هذا الأساس قيل في تعريف الدين في مفهومنا الإسلامي بأنه تنظيم لعلاقات الإنسان مع خالقه ومع نفسه ومع مجتمعه . قد تكون مقولة فصل الفرد عن المجتمع صحيحة بالنسبة للصوفيين أو الزّهاد ـ بالمفهوم الشائع للزهد لا بمعناه الإسلامي الصحيح ـ حيث يحاول هؤلاء الهروب من واقعهم الإجتماعي ليعيشوا حياة التقشّف والهروب من الدنيا بحجة أن ذلك يؤمّن حسن الآخرة ، لأن الإختلاط بالمجتمع يوقع المرء في كثير من الأخطاء والذنوب التي تؤثر على مستقبله الأخروي فيضعف جانب الحسنات لديه . . وهذه الحجة قد تعتمد على مقولة : إذا أردت أن لا تخطىء فلا تعمل ! وهل الهروب من العمل إلا خطأ أفحش من أي خطأ آخر ! إن هذه الطريقة الصوفية أو الزهدية لهي أشبه شيء بالرهبانية التي ابتدعها النصارى للهروب من المسؤولية الإجتماعية والتفرغ للعبادة في أديرة فوق رؤوس الجبال أو وسط الصحراء، حيث لا شيء يسلبهم نعمة التفرّغ لتلك العبادة كما يزعمون . وقد ذمّ القرآن الكريم ذلك كله فقال في سورة الحديد الآية ٢٧ : ﴿ **ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم** ﴾ . وورد عن رسول الله (ص) : « الزهادة في الدنيا ليست بتحريم الحلال ولا إضاعة المال ، ولكن الزهادة في الدنيا أن لا تكون بما في يديك أوثق منك بما في يد الله . . » وقيل لأمير المؤمنين (ع) : ما الزهد في الدنيا ؟ فقال (ع) : « تنكب عن حرامها » . وهذا هو التفسير الإسلامي للزهد .

ثانياً : إن الفرق كبير في نظرنا بين مخاطبة المجتمع من خلال الجماهير وبين مخاطبته من خلال الفرد أو الأفراد ، فإن الطريقة الأولى تعتمد كما قلنا على الإثارة العاطفية المليئة بالحماسة والمشحونة بعبارات الثورة الجيّاشة التي تؤيد هذا الطرح المعين وتملأ الإنسان حقداً على الطرح الأخر لا لشيء إلا لأنه غير الطرح المتبنّى ، وتُصوّر الأمور من البداهة والوضوح بما لا يقبل معه أدنى شك أو اعتراض . وعلى العكس من ذلك نرى طريقة مخاطبة الأفراد وإن كانوا كثيرين

تعتمد على تفهيم الأمور وبيان خلفياتها ليسير الفرد بعدها وهو على قناعة تامة من خطواته لأن الحكم الشرعي يتلاءم تماماً مع نظرته للأمور .

هذه الطريقة الأخيرة بالذات هي التي يتعامل بها التنظيميون ـ في الغالب ـ مع كوادر تنظيمهم فقط لا مع كل العناصر ، أي إن قلّة من هؤلاء المنتسبين ـ وهم الكوادر ـ فقط هم الذين يعلمون خفايا الأمور ومواطن الخطأ التي لا يسمح بتبيانها لبقية العناصر حتى لا تتجرأ على القيادة أو تنهار معنوياتها . إن طريقة تربية الكوادر وتوضيح الأمور لها لو أنها تعمم على جميع العناصر لحلّت المشكلة وأصبحت التربية لا تطال هذه الشريحة الصغرى من التنظيم بل تطال كل الأفراد . صحيح أن العناصر لا ينبغي لها أن تعلم كل شيء لأنه « ما كل حق يقال » ولأن كشف أسرار التنظيم لكل عناصره قد تعرّضه للخطر ، ولكن الصحيح أيضاً أنه لا ينبغي أن يخفى عنهم كل شيء بحجة عدم كشف الأسرار ، لأن من حق الفرد أن يكون على بينة من أمره حينما يلقى الله تعالى ويحاسب على دمه الذي جعله أمانة بين يديه ، فلا بد أن يعرف الوجه الصحيح لهدر ذلك الدم فيما يرضي الرب لا كيفما كان .

إننا نرى أن هذه الطريقة ـ مخاطبة الفرد ـ هي التي تعامل معها القرآن الكريم من خلال مخاطباته العامة : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا** ﴾ ﴿ **يا أيها الناس** ﴾ الخ . . حيث الظاهر من الخطاب هو الجماعة ولكن المخاطب حقيقة هو كل فرد وكأنه لا يراد به إلا هو فيتحمل مسؤولية ذلك الخطاب . إن الجمهور المخاطب والزاحف نحو هدف معين لَو جُوبِهَ بأية حالة عنف فقد يولّي قسم منه الأدبار ويتراجع القسم الآخر حين يبين الضعف فيه ، ولكن الفرد المخاطب لو ولّت كل جماهيره فسيبقى في الميدان وحده لأنه يشعر بمسؤولية خطاب الله له ولو كان فرداً وحيداً في ساحة المعركة على سبيل المثال . وكيف يفعل ذلك والقرآن يتهدّده في سورة الأنفال : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم الذين كفروا زحفاً فلا تولّوهم الأدبار . ومن يولّهم يومئذ دبره إلا متحرّفاً لقتال أو متحيزاً إلى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير** ﴾ (١٥ ـ ١٦) ، وأي مؤمن يؤثر الحياة الدنيا وخزي الآخرة بسوء مصيرها على الجهاد في سبيله .

إننا نشدّد على تربية الفرد جنباً إلى جنب مع مخاطبة الجماهير ، وأن لا تكون الحماسة الثورية هي كل شيء ، بل من حق هذا الفرد أن يعلم أين يصب طاقته ودمه في سبيل الله من خلال معرفته لتكليفه الشرعي وحكم الله في حقه .

ثالثاً : إن مقولة « تركيز الفرد والإهتمام بتربيته تستدعي عدم تعاطيه في الشأن السياسي » هي مقولة خاطئة ، لأن الإهتمام بتركيزه تربوياً وثقافياً وترشيده يستدعي على العكس أن يهتم بالشأن السياسي لأنه أحد أوجه الثقافة التي ينبغي أن يتعلمها ، بل هي إحدى اهتماماته الإسلامية التي ينبغي أن يتحمل مسؤولياتها أمام الله تعالى .

نعم إن الخطأ الذي وقعت فيه بعض الحركات الإسلامية أو أكثرها ، هو أنها اهتّمت بمسألة السياسة أكثر من اهتمامها بالتربية وأوجه الثقافة الأخرى ، وكان أكثر تركيزها على التحليلات السياسية والتعمق بها وشحن عقول العناصر بها ، وهذا استدعى أن يكون على حساب الجوانب الثقافية والتربوية الأخرى بحيث إنها أُهملت تماماً إلا في بعض المسائل البسيطة ، وهذا هو سرّ خطورة هذا التوجه . وفي المقابل نشأت طريقة الإهتمام بالشأن التربوي والثقافي والإجتماعي فقط مع إهمال ـ كردّة فعل ـ للجانب السياسي ، وهذا خطأ يشبه تماماً الخطأ الأول .

إن المقولة الصحيحة هي الجمع بين هذه الجوانب برمّتها على أن يكون اهتمامه السياسي بقضاياه المصيرية إنما هو من خلال تربيته الفقهية ، وتكون معالجته وتحليلاته من خلال تلك الثقافة التي تعلّمها وعرف حدودها ، وذلك هو الفارق بين السياسة الشائعة الآن والتي تقوم على أسس غربية ومرتكزات غير إسلامية التوجه والمنحى ، وبين السياسة في الإسلام حيث تقوم على قواعد شرعية وضوابط إلهية لا تحلّل الحرام ولا تبيح ما لا يقرّه الشرع .

رابعاً : تبقى مشكلة الوقت الذي تستدعيه تربية الأفراد وبالتالي « فقد يسبقنا القطار ويستغلّ جماهيرنا العدو الخبيث فتفوت الفرصة » ـ كما زعم المعترض في اعتراضه ـ . هذه المسألة صحيحة إلى حدّ ما ، ولكن ضمان نجاح تلك النتيجة من خلال بناء الفرد يسوّغ لنا شيئاً من الصبر ولا نعتبر ذلك ضياع وقت لأن النتيجة

المضمونة النجاح لفترة دائمة أو طويلة هي أفضل من نتيجة آنية تقوم على عاطفة سرعان ما تخبو لتعود الأمور إلى سوئها .

إن الثورة الإسلامية في ايران قد اعتمدت على تربية الفرد ، وقد استمر ذلك زهاء خمسة عشر عاماً من البناء الثقافي والتربوي الواعيين، واستطاعت من خلال هذه التربية أن تصل ـ رغم ما عاناه شعبها من الظلم والإضطهاد ـ إلى ما كانت تصبو إليه رغم قسوة الحاكم الظالم ، ومع هذا لم تطل هذه الثورة كثيراً حتى جنت نجاحها بعد أقل من عام من بدايتها . إن السبب ولا شك هو مكانة بناء الفرد الذي تخرّج على هدى الإسلام فاسترخص كل شيء في سبيل رضا الله ونجاح الثورة . وقارن بينها وبين ثورة مضى عليها عندنا أربعة عشر عاماً من الزمن وهي تشتعل لم تؤت ثمارها بعد ، وكلما طال الزمن فيها كلما بعدت عن الحل الأمثل بل وتعقّدت أكثر ، أليس الفرد أساس فشلها على مستوى العنصر والقيادة .

إن نجاح الثورة الإسلامية في ايران هو دليل حي على أن عامل الوقت ليس بذي أهمية مهما طال إذا كانت النتيجة مضمونة النجاح .

* * *

إننا نركز على إعادة بناء الفرد وتكوين شخصيته الإسلامية لأمرين أساسيين ورئيسيين : الأول : أنه الأساس لتحقيق الهدف المنشود في إصلاح المجتمع والأمة . الثاني : أن خطأه سوف ينعكس على الحركة الإسلامية التي ينتسب إليها وبالتالي سوف ينعكس على الإسلام الذي تنتمي إليه هذه الحركة وتعمل له ، وتلك هي الكارثة حيث تشوّه صورة الرسالة الإسلامية فيغدو الإسلام كأي تنظيم آخر قابل للنقاش ، وهذا سيؤدّي بالطبع إلى اهتزاز قداسته في نفوس الناس الذين تسعى الحركة الإسلامية هذه إلى إقناعهم بأن الإسلام هو المخلّص الأول والأخير والمنقذ لهم من آلامهم السياسية والإجتماعية ، فتصل النفوس إلى حالة الإحباط وانهيار الآمال به وتلك هي الكارثة التي تحدّثنا عنها .

لهذا كله كان إصرارنا على بناء الفرد المسلم وبثّ روح المراقبة في نفسه لأنه يمثل الإسلام من قريب أو بعيد ، ولكي تنمو هذه المراقبة الذاتية كان لا بد

لها من تربية واعية تجعل الإلتزام والإهتمام بالحكم الشرعي هو الأساس لأي تصرّف أو تعامل ، وهذا يستدعي ترك الجانب العاطفي في عملية التفكير ونبذ الإعتماد عليه في الإقدام على أي عمل . وهنا نطرح وسائل ثلاث ـ من بين كثير منها ـ يمكن لو سارت في عرض واحد لكان لها الأثر الكبير في تغيير كثير من عادات المسلم وتقاليد تفكيره وتربية نفسه وتهذيبها وترشيدها ، ولأعطت نمطاً جديداً لشخصيته يختلف كثيراً في أسسه عن غيره من بقية الأنماط .

أما هذه الوسائل الثلاث ذات الأثر الكبير في عملية بناء المسلم فهي : الموعظة ـ المسجد ـ الكتاب ـ ونتحدث عن كل واحد منها بشيء من التفصيل دوراً وأهمية .

الوسيلة الأولى : الموعظة :

وهي خطاب القلب والروح لا خطاب الحماسة والإنشائيات ذات الألفاظ المنمّقة ، بل هي حديث يتجاوز اللفظة ليهتم بالمعنى الذي يوقظ المرء بعد سباته ويرشد النفس بعد ضياعها ويحييها بعد غفلتها فكأنها قد بعثت بعد موتها . وعن هذا الأثر كان حديث أمير المؤمنين (ع) في نهج البلاغة : أحي قلبك بالموعظة . . وفي حديث آخر : المواعظ حياة القلوب . والمواعظ صقال النفوس وجلاء القلوب . وبالمواعظ تنجلي الغفلة . وثمرة الواعظ الإنتباه . وتشير الآية المباركة في سورة يونس إلى أهمية الموعظة في شفاء المرء من كثير من الأدران والأمراض النفسية : ﴿ **يا أيها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور** ﴾ . وهذه الموعظة هي القرآن الكريم الذي يعبّر عنه أمير المؤمنين (ع) بقوله : جعله الله ريّاً لعطش العلماء ، وربيعاً لقلوب الفقهاء ، ومحاجّ لطرق الصلحاء ، ودواء ليس بعده داء ، ونوراً ليس معه ظلمة .

إن مهمة الموعظة هي أنها تنمي الحالة الروحية لدى المؤمن بمعنى أنها تجعله أكثر التصاقاً بالله تعالى وأشد همّاً لفعل ما يرضيه أو يتقرب به إليه سبحانه . صحيح أن أكثر المثقفين يحملون فكراً إسلامياً جيداً وقد يدافعون عن الإسلام كأطروحة عالمية للحياة من مختلف جوانبها ، هؤلاء قد ينظّرون جيداً ، ولكننا نلاحظ لديهم

جفافاً روحياً قاتلاً ، ففي الوقت الذي يدافع دفاع المستميت عن الإسلام نراه يرتكب كثيراً من المحرّمات (كذب ـ غيبة ـ غش ـ نميمة ـ ترك كثير من الواجبات ، الخ . .) . إن الإسلام لدى هؤلاء يمثّل فقط تحدّياً فكرياً للكثير من النظريات الدينية أو الوضعية الأخرى ، ولكنه لا يطبّق من قبل هؤلاء . ولذلك نرى أعمالهم مشوبة بالمحرمات والعادات أو التقاليد الغربية وغيرها والبعيدة كل البعد عن تعاليم الإسلام ونمط حياته وأسلوبه .

ويظهر أثر الموعظة في النفس الإنسانية المسلمة من خلال بث روح المسؤولية لدى كل فرد ـ كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته ـ وسبب حمله لتلك المسؤولية هو خوفه ممّا تذكّره به الموعظة وهو اليوم الآخر ، فيصبح كل همّه هو تأمين مستقبل أخروي زاهر بالخير ورضا الرب تعالى . وهذا ـ أي خوفه من الآخرة ـ يستدعي الإرتباط بالإسلام كمبدأ فوق كل شيء ، والإلتزام بالحكم الشرعي ولو كان خلاف مصلحته في الدنيا أو مما يوجب له ضرراً دنيوياً ، لأن همّ هذا المتّعظ هو الهروب من سوء المصير يوم القيامة : ﴿ **فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز** ﴾ (آل عمران ١٨٥) . ﴿ **وإن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون** ﴾ (العنكبوت ٦٤) ـ أي الحياة الطيبة والدائمة والحقيقية ـ . ولهذا يغدو المؤمن نتيجة هذه التربية مرتبطاً أكثر بقناعاته المرتكزة على الشريعة وأحكامها فلا يتزحزح عنها بأي حال ولو تعرّض للأذى في سبيلها ، وينحصر تفكيره في المؤمّن من العقاب وما يبرّر موقفه أمام الله تعالى ، فتنعدم المواقف العاطفية والإنفعالية لديه ، ولا يعيش إلا همّ إرضاء الله سبحانه لا إرضاء نفسه .

وهكذا تؤثر الموعظة أثرها الكبير في تربية النفس الإنسانية حتى لكأنها تبدو وقد جمعت الأضداد في شخصية صاحبها : فهو بمقدار شدّته في ذات الله لنصرة رسالته وعدم زحزحته عن موقفه الشرعي فيعادي على أساسه الناس أو يصاحبهم ، نراه يعيش حالة الذل والإنكسار مع الله عز وجل والعزة مع الناس ، والشدّة مع الكفار والرحمة مع المؤمنين ، والكرم مع الآخرين والزهد مع نفسه ، يستكثر فعل الخير من غيره ويستقله من نفسه ، غضوب لنصرة الله ، حزين كسير لعدم رضاه عن نفسه . ولعل أبرز آثار الموعظة تظهر عند المتقين الذين ازداد خوفهم من الله

تعالى فاكتسبوا صفات لا يملكها الآخرون ، وغدوا غرباء في مجتمعهم وكأنهم مصداق لقول رسول الله (ص) : بعث هذا الدين غريباً وسيعود غريباً فطوبى للغرباء . ولعل أفضل من يصف حال هؤلاء المتأثرين بالموعظة هو أمير المؤمنين (ع) في نهج بلاغته حيث يروي الشريف الرضي رحمه الله فيقول :

روي أن صاحباً لأمير المؤمنين (ع) يقال له همّام كان رجلاً عابداً فقال له : يا أمير المؤمنين (ع) صف لي المتقين حتى كأني أنظر إليهم ، وفي بعض الروايات : ما سمة شيعتكم يا أمير المؤمنين (ع) ؟ . فتثاقل(ع) عن جوابه ثم قال (ع) : يا همّام ! إتق الله وأحسن ﴿ **إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون** ﴾ . فلم يقتنع همّام بهذا القول حتى عزم عليه . فحمد الله وأثنى عليه وصلى على النبي محمد(ص) ثم قال(ع) :

أما بعد ، فان الله ـ سبحانه وتعالى ـ خلق الخلق حين خلقهم غنياً عن طاعتهم ، آمناً من معصيتهم لأنه لا تضرّه معصية من عصاه ولا تنفعه طاعة من أطاعه . فقسم بينهم معايشهم ، ووضعهم من الدنيا مواضعهم . فالمتّقون فيها هم أهل الفضائل : منطقهم الصواب وملبسهم الإقتصاد ، ومشيهم التواضع . غضّوا أبصارهم عما حرّم الله عليهم ، ووقفوا أسماعهم على العلم النافع لهم . نزِّلت أنفسهم منهم في البلاء كالتي نزِّلت في الرخاء . ولولا الأجل الذي كتب الله عليهم لم تستقرّ أرواحهم في أجسادهم طرفة عين ، شوقاً إلى الثواب وخوفاً من العقاب . عظم الخالق في أنفسهم فصغُر ما دونه في أعينهم ، فهم والجنة كمن قد رآها فهم فيها منعّمون ، وهم والنار كمن قد رآها فهم فيها معذبون . قلوبهم محزونة وشرورهم مأمونة وأجسادهم نحيفة وحاجاتهم خفيفة وأنفسهم عفيفة . صبروا أياماً قصيرة أعقبتهم راحة طويلة . تجارة مربحة يسّرها لهم ربهم . أرادتهم الدنيا فلم يريدوها وأسرتهم ففدوا أنفسهم منها . أما الليل فصافّون أقدامهم ، تالين لأجزاء القرآن يرتّلونها ترتيلاً ، يحزّنون به أنفسهم ويستثيرون به دواء دائهم . فاذا مرّوا بآية فيها تشويق ركنوا إليها طمعاً وتطلّعت نفوسهم إليها شوقاً وظنوا أنها نصب أعينهم . وإذا مرّوا بآية فيها تخويف أصغوا إليها مسامع قلوبهم وظنوا أن زفير جهنم وشهيقها في أصول آذانهم ، فهم حانون على أوساطهم

مفترشون لجباههم وأكفهم وركبهم ، وأطراف أقدامهم . يطلبون إلى الله تعالى في فكاك رقابهم . وأما النهار فحلماء علماء أبرار أتقياء ، قد براهم الخوف بري القداح ، ينظر إليهم الناظر فيحسبهم مرضى ، وما بالقوم من مرض . ويقول : لقد خولطوا ، ولقد خالطهم أمر عظيم ، لا يرضون من أعمالهم القليل ولا يستكثرون الكثير ، فهم لأنفسهم متهمون ومن أعمالهم مشفقون . إذا زكّي أحد منهم خاف مما يقال له ، فيقول : أنا أعلم بنفسي من غيري ، وربّي أعلم بي مني بنفسي ! اللهم لا تؤاخذني بما يقولون ، واجعلني أفضل مما يظنون واغفر لي ما لا يعلمون .

فمن علامة أحدهم أنك ترى له قوّة في دين ، وحزماً في لين ، وايماناً في يقين ، وحرصاً في علم ، وعلماً في حلم ، وقصداً في غنى ، وخشوعاً في عبادة ، وتجمّلاً في فاقة ، وصبراً في شدّة ، وطلباً في حلال ، ونشاطاً في هدى ، وتحرّجاً عن طمع . يعمل الأعمال الصالحة وهو على وجل . يمسي وهمّه الشكر ، ويصبح وهمّه الذكر . يبيت حذراً ويصبح فرحاً : حذراً لما حذّر من الغفلة ، وفرحاً بما أصاب من الفضل والرحمة . إن استصعبت عليه نفسه فيما نكره لم يعطها سؤلها فيما تحب. قرّة عينه في ما لا يزول، وزهادته في ما لا يبقى ، يمزج الحلم بالعلم والقول بالعمل . تراه قريباً أمله قليلاً زلله ، خاشعاً قلبه ، قانعة نفسه ، منزوراً أكله ، سهلاً أمره ، حريزاً دينه ، ميتة شهوته ، مكظوماً غيظه . الخير منه مأمول والشرّ منه مأمون . إن كان في الغافلين كتب في الذاكرين ، وإن كان في الذاكرين لم يكتب من الغافلين . يعفو عمّن ظلمه ، ويعطي من حرمه ، ويصل من قطعه . بعيداً فحشه ، ليّناً قوله ، غائباً منكره ، حاضراً معروفه ، مقبلاً خيره ، مدبراً شرّه . في الزلازل وقور ، وفي المكاره صبور ، وفي الرخاء شكور . لا يحيف على من يبغض ، ولا يأثم فيمن يحب . يعترف بالحق قبل أن يشهد عليه . لا يضيع ما استحفظ ، ولا ينسى ما ذُكِّر ، ولا ينابز بالألقاب ، ولا يضارّ بالجار ، ولا يشمت بالمصائب ، ولا يدخل في الباطل ، ولا يخرج من الحق . إن صمت لم يغمّه صمته ، وإن ضحك لم يعل صوته . وإن بُغي عليه صبر حتى يكون الله هو الذي ينتقم له . نفسه منه في

عناء ، والناس منه في راحة . أتعب نفسه لآخرته وأراح الناس من نفسه . بعده عمّن تباعد عنه زهد ونزاهة ، ودنوّه ممن دنا منه لين ورحمة . ليس تباعده بكبر وعظمة ، ولا دنوّه بمكرٍ وخديعة .

وهنا صاح همّام صيحة عظيمة ووقع مغشياً عليه فحرّكوه فاذا هو قد فارق الدنيا رحمة الله عليه ، فقال أمير المؤمنين (ع) : أما والله لقد كنت أخافها عليه ، ثم قال : أهكذا تصنع المواعظ البالغة بأهلها ؟ ثم صلّى عليه أمير المؤمنين (ع) عشية ذلك اليوم وشهد جنازته .

لقد آثرنا نقل هذه الخطبة كلها لأنها أبلغ وصف للمؤمن التقي الذي هذّبت الموعظة نفسه فصاغته تلك الصياغة الجديدة وغدا انساناً أكثر لصوقاً بالله تعالى من غيره بسبب تربية الموعظة له وتخويفه من الآخرة وسوء المصير .

وهكذا يظهر دور الايمان قوياً في تربية الفرد وعقلنته وترشيده ، وحينئذ تصبح مخاطبته أجدى من مخاطبة عاطفته الجماهيرية وحماسته .

ونؤكد في المقام على أمرين مهمّين في تأثير الموعظة في النفوس :

الأول : الأسلوب الحسن الذي ركّز عليه القرآن الكريم عبر قوله تعالى : **﴿ أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ﴾** . ولهذا الأسلوب الهادىء الذي لا يعتمد على الضوضاء والضجيج والإنفعال والكلمات الإنشائية الهادرة أثره في التأثر بالموعظة ولذا قيل : إن الموعظة إذا خرجت من القلب دخلت إلى القلب وإذا خرجت من اللسان لم تدخل الجنان .

الثاني : الجو الذي تستثير فيه الموعظة مكامن النفس وتحدث أثرها التربوي ، ونذكر هنا مصداقين لهذا الجو :

أولاً : الجو العملي والذي لا يعتمد على كلام ، ومن ذلك حضور مناسبات الموت حيث يروى في هذا الصدد الحديث المشهور : كفى بالموت واعظاً . ومن هنا كان الحثّ على المشاركة في تشييع الجنائز واستحباب حضورها أو زيارة القبور لما توحيه هذه المشاهد من إبعاد للغفلة عن الموت : الحقيقة الرهيبة التي ينبغي الإستعداد لها والذي يعني التروّي في أي موقف يتخذ

ليحسب حساب الآخرة وما يبقى من هذا الموقف أو ذاك من تبعات ينبغي تحمل مسؤوليتها كما يقول القرآن الكريم : ﴿ وقفوهم إنهم مسؤولون ﴾ .

إن هذه الموعظة العملية : المشاركة في التشييع أو زيارة القبور ، لها أثر كبير في تقويم الشخصية المسلمة ووضعها في الطريق التربوي الصحيح .

ثانياً : أجواء مجالس العزاء لأبي عبد الله الحسين (ع) التي كان لها أيضاً الأثر الكبير في صقل النفس الإنسانية وتهذيبها من خلال المواعظ التي تلقى فيها إما قولاً وبحثاً ، وإما من خلال إعطاء صور نابضة بالعطاء عن أبطال كربلاء . وهؤلاء الأبطال نلاحظ في صورهم أمرين :

أ ـ أنهم المثل الأعلى للشخصية الإسلامية المضحية والمتجاوزة لحياتها الدنيا في سبيل آخرتها ، بدءاً من مواقف الإمام الحسين (ع) الذي يعلن ذلك في أكثر من قول ومروراً أو انتهاءاً بأي بطل من أبطاله الأصحاب الذين ـ وهم البشر مثلنا ـ استرخصوا نفوسهم فضحّوا بها غير آسفين عليها وذلك سرّ عظمتهم حيث تنكروا لذاتهم وتجاوزوا ذلك الإمتحان العسير .

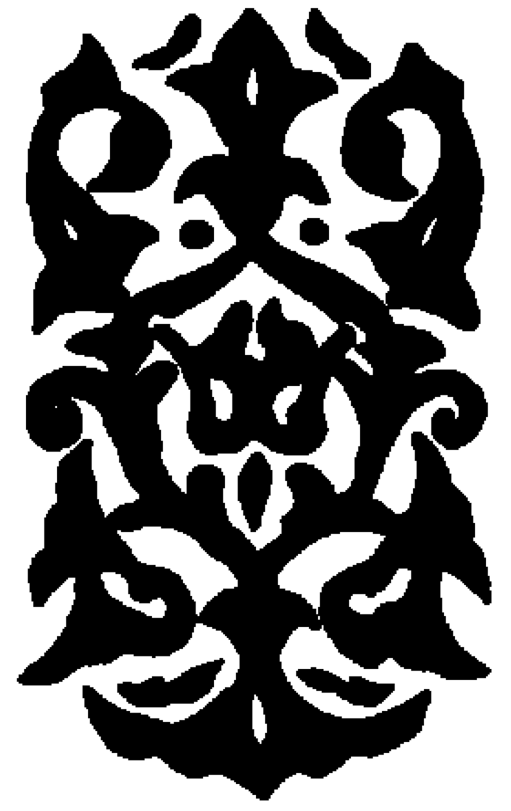
ب ـ أن سبب استرخاص هؤلاء لنفوسهم إنما هو المبدأ الذي عاشوا له فكان هو الذي صاغ شخصيتهم الفاضلة وآثروا حياة ذلك المبدأ واستمراره على حياتهم واستمرارها . وما ينسب إلى الإمام الحسين (ع) من شعر في هذا المقام هو دليل على ذلك :

إن كان دين محمد لم يستقم   إلا بقتلي يا سيوف خذيني

إنه المثل الأعلى للشخصية الإسلامية التي تسعى للكمال والعصمة والرفعة .

لقد كان لهذه المجالس المباركة أثر حي في استمرار الرسالة الإسلامية وتراث أهل البيت (ع) عبر تربيتهم التي أكّدوا على تركيزها على شيعتهم . صحيح أن هذه المجالس تعتمد في مظهرها على العاطفة ولكنها العاطفة الموجّهة لا المنفعلة وهي التي أعطت أكلها ثورة مباركة إسلامية في القرن العشرين هي وليدة ثورة كربلاء الأم . تلك هي الوسيلة الأولى لتربية الفرد المسلم .

للبحث صلة



أسس العمران الاقتصادي في نهج البلاغة

د. أحمد فتحي بدرخان

في خضم الصراع الفكري الدائر في هذا العصر بين عالم الإستكبار وعالم الإستضعاف الذي يشغل المسلمون فيه المساحة الأكبر ، تبرز المشكلة الإقتصادية كواحدة من أهم المشكلات التي يدور حولها الصراع . ويعتبر إختيار طريق العمران[١] الإقتصادي الفيصل الحاسم الذي على أساسه يمكن التنبؤ بمستقبل الأنظمة الإقتصادية ومدى صلاحيتها للنهوض بالعمران وحل المشكلات الإقتصادية .

لقد أصبح علم الإقتصاد كأحد عناصر المركب الثقافي في زمننا هذا هو أساس الصراع الفكري ، بل إن الأفكار والقيم العليا التي نادى بها الأنبياء والأئمة والمصلحون الإجتماعيون من بعدهم ، إن تميزت بشيء فذلك أنها مذاهب عدالة إجتماعية وإقتصادية هدفت في نهاية المطاف إلى تحقيق الحرية الإنسانية ممثلة في الإزدهار الإقتصادي . فالإنسان في مسيرة حياته الدنيوية يخضع لتأثيرات عديدة أهمها تأثيران اثنان : التأثير الديني والتأثير المعاشي [الإقتصادي] . وقد اختلفت النسبة بين هذين التأثيرين تبعاً لإختلاف المراحل الزمنية والتطورات الفكرية والثقافية .

أما الدليل على أهمية هذين المؤثرين وتناسبهما فقد أشار إليه البيان الإلهي في كتابه العزيز حيث يقول : **﴿ولقد مكناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معايش قليلاً ما تشكرون﴾**[٢] . يخاطب عز وجل الناس ويقول لهم إننا جعلنا لكم في الأرض أسباباً تعيشون منها وهذه الأسباب هي المعايش ، وبالمعنى العصري مكناكم ووفرنا

لكم السلع والخدمات اللازمة لتلبية رغبة الإشباع المادي . بقي هذا التناسب بين التأثيرين في العالم غير الإسلامي سائداً حتى وضعت الحرب بين الكنيسة وحركات الإصلاح الديني أوزارها وتمخضت عن غلبة الإتجاه الإصلاحي ففصل الدين عن السياسة وصار ما لله لله وما لقيصر لقيصر فاختل التوازن في هذا التناسب لصالح التأثير الإقتصادي ولا زال ، حيث يسخر الأوروبيون جل اهتمامهم على تحقيق الرفاه الإقتصادي ولو على حساب العقيدة الدينية والقيم الأخلاقية ومستقبل الشعوب المستضعفة ، وهكذا تراجع العامل الديني في عالم الإستكبار . فالمشكلة الإقتصادية في أوروبا كانت نتيجة لما عانته من بغي وظلم وإستبداد ومن تحالف الكنيسة مع الحكام الظالمين ضد فقراء البلاد . لذلك فإن التمرد الفكري الإقتصادي الذي حدث فيها على الإتجاه الديني كان من نتائج الظلم الإجتماعي ، وكان في جملة التمرد الثقافي العام الذي أفضى إلى أفكار ومذاهب إقتصادية أدت في مجموعها لظهور ما يسمى بعلم الإقتصاد السياسي لحل الأزمة التي نشبت بين مشكلات الإنتاج وطرق توزيع الخدمات والسلع والدخل القومي بين الأفراد والطبقات الإجتماعية المختلفة .

والآن ، لنر ما هو الهدف من إبتكار الإقتصاد السياسي ؟ من لدن الإقتصاديين الأوروبيين خاصة والغربيين بشكل عام . والجواب على ذلك هو أن التأثير الديني أصبح ضعيفاً بعد إنهزامه أمام التيار « الإصلاحي » فسيطرت الأفكار الوضعية مما فسح المجال أمام هؤلاء الإقتصاديين إلى فبركة فرضية الإقتصاد السياسي لإستكمال اخضاع العقائد الدينية لمقتضيات التطور الإقتصادي بمفهومها المعاصر وفصل الدين عن الحياة إن تداخل مع الرغبات المادية المتنامية . وبمقتضى ذلك أصبح على الفرد والمجتمع أن ينعتق من الضوابط الدينية والخلقية إذا تعارضت هذه الضوابط مع نوازعه في الحصول على المخرجات الإستهلاكية للتقدم التي يسمونها في عالم الإستكبار بالمخرجات الحضارية . وهكذا تكللت بالنجاح جهود علماء الإقتصاد في أوروبا حيث ظفروا بالإقتصاد السياسي . وفي هذا الصدد تحضرنا مقولة المفكر الإسلامي الشهيد مرتضى المطهري في تعليقه على ألوان العلم الحضوري : « إن جهود العلماء إما أن تكون لإشباع غريزة البحث عن الحقيقة وإما أن تكون لسد الإحتياجات المادية وتوفير الإستفادة العملية والصناعية »[٣] . وهم أي الإقتصاديون الأوروبيون تمكّنوا بإستخدام فرضيات الإقتصاد السياسي من تعظيم الإنتاج

والإستهلاك الماديين وتحقيق معدلات مرتفعة لنموهما(٤) . لكن هذه الفرضيات لم تمكنهم من إمتلاك ناصية الحقيقة أي لـم تمكنهم من تحقيق أية نتائج على مستوى التقدم الروحي ـ المعنوي ، وبمعنى آخر فشل الإقتصاد السياسي الوضعي في مهمة تخليص البشرية من علاقات إستغلال الإنسان لأخيه الإنسان وخاصة في مجالات توزيع الدخل والخيرات المادية على الرغم من أنهم جميعاً ينافحون بقوة عن الحرية الإنسانية وعن ضرورة تحطيم قيود العوز والفقر .

والسبب في ذلك يعود إلى أن هؤلاء الإقتصاديين في بحثهم عن العدالة الإجتماعية لجأوا إلى تغيير العقيدة إذا كانت هذه العقيدة تجرد الإنسان من سلاحه في معركتها مع الظلم الإقتصادي ، ونسوا أن العقيدة بذاتها لا تجرد الإنسان بل هي عونٌ له في مقارعته الظلم ، إنما الذي يجرد الإنسان من سلاحه هو الفهم الخاطيء والرجعي لها . وإذا كان هذا واقع الأمور في عالم الإستكبار ، فما هو واقعها في عالم الإستضعاف ، وكيف جرى تسريب وإستيراد مفاهيم الإقتصاد السياسي إلى العالم الأخير ؟

أخذت شعوب العالم المستضعف ـ وخاصة الإسلامي ـ تتجه بصورة أو بأخرى بحكم ظروفها نفس الإتجاه وساعد على نشر عدوى الإصلاح الإقتصادي الغربي المثقفون المتغربون الذين حملوا معهم إلى بلادهم المفاهيم الغربية للإقتصاد السياسي الوضعي وأخذوا يطبقون إنجازات الغرب على أوضاع بلادهم الإقتصادية فابتكروا ـ مقلدين بذلك أساتذتهم ـ الإقتصاد السياسي للبلدان المتخلفة . ونظراً للتباين الجذري القائم بين البنى الإقتصادية لبلدانهم ومثيلاتها في عالم الإستكبار من حيث ضعف وتائر النمو ، وضآلة التراكم الرأسمالي وتخلف قوى الإنتاج ، وتعدد الأنماط الإقتصادية والإجتماعية ، وبطء إنتاجية العمل في المصانع والمزارع والمؤسسات الحكوميـة ، وهيجان الفساد الإداري ارتسمت صورة كاريكاتورية عجيبة وطريفة لخطاب الإقتصاد السياسي في هذا العالم . ففشلت أطروحات الخطاب الإقتصادي السياسي في العالم المستضعف وخاصة في الإسلامي منه بسبب تجاهل أرضية الفلسفة الثقافية للعقيدة السائدة في هذه البلدان ، مما أدى بدوره لإحباط محاولات العمران الإقتصادي [النمو والتنمية والتخطيط والبرمجة والخ . . .] التي جرت في هذه

البلدان على الرغم من الفرصة التاريخية الكبيرة التي أتيحت لهؤلاء الإقتصاديين لتطبيق نظرياتهم والإقلاع في عملية العمران الإقتصادي فيها .

في العالم الإسلامي تشكل العقيدة الإسلامية وحدة متجانسة لكل نشاطات الفرد والمجتمع وعلى أساسها تتوحد كل الفروع الإجتماعية والثقافية والسياسية والإقتصادية ، ومن الخطأ الكبير أن يُفصل بين أجزاء الكل الإسلامي ، بأن يطبق مثلاً الجانب العبادي من العقيدة دون الجانب الإجتماعي ، أو الجانب الإقتصادي دون الجانب الثقافي ، لأن مثل تلك التطبيقات ستبوء بالفشل . يقول الله تعالى في محكم تنزيله : ﴿ **أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي في الحياة الدنيا . . .** ﴾(٥) ذلك أن أياً من المذاهب الإقتصادية والإجتماعية ليس مستقلاً بنفسه ، بل هو وليد مقدمات فلسفية وعقيدية قائمة بذاتها مختلفة عن غيرها . وإذا كان الإقتصاد السياسي العلمي في هذه الركيزة التي يعتمد عليها في البلدان الأوروبية عند دراسة آثار الروابط والنشاطات الإقتصادية في المجتمعات المدنية من أوروبية وغيرها بإعتباره وليد الفلسفة المادية ، فإن الفلسفة التوحيدية في الإسلام هي القاعدة الأساسية التي يتم منها إنطلاق المؤسسات المجتمعية في العالم الإسلامي وهي التي تفسر آثار جميع الظواهر والروابط والقوانين من إقتصادية وخلافها في المجالات المدنية الإسلامية . فالقاعدة الفلسفية الإسلامية تشكل توليفة كاملة لعناصر ثلاثة أساسية وهي :

أولاً ـ : ازدواجية المادة والروح : يهدف الإقتصاد في الخطاب الإسلامي إلى تحقيق التكامل الإنساني بواسطة إشباع الرغبات المادية والروحية . فهو وسيلة لتحقيق الغاية التوحيدية في الكون والحياة ، وليس غاية بحد ذاته حتى يصبح هدفاً للحياة . إذاً الإقتصاد في الإسلام هو أحد العناصر التي تحقق التوازن بين المادة والروح في الحياة المعاشية للناس وهو ليس مادياً بحتاً بحيث يتجاهل فطرة الطبيعة البشرية ، وإلا لما أمكن توجيه الخطاب الإسلامي إلى الناس كافة ، بل إنه يراعي مطالب الروح بحيث يصبح توجه الإنسان المادي في الحياة ذا صبغة روحية أخلاقية تحقق الغاية المثلى في وسطية الأمة الإسلامية ﴿ وكذلك جعلناكم أمة وسطاً . . . ﴾ .

ثانياً ـ : العقيدة التوحيدية : يرمي الإقتصاد في الخطاب الإسلامي إلى تجريد

الكفاح المادي عند الإنسان من عناصر الشرك في العقيدة ، بمعنى أن الإقتصاد الإسلامي يفصل تماماً هذا الكفاح عن الطغيان المادي الذي يتسلل أحياناً ليصبح قيمة عليا ينافس العقيدة الكلية ، ويصير معبوداً مزوراً إلى جانب المعبود الحقيقي وهو خالق الكون . لذلك اعتبر الخطاب الإسلامي الإقتصادَ وسيلة لتكامل العبودية للخالق . وبهذا الصدد تشير الآية الكريمة بقوله تعالى : ﴿ **فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون** ﴾[٦] . إذا أديتم فرائضكم فانتشروا في الأرض لتعملوا وترزقوا ، سيروا في كفاحكم المعاشي المادي ومعه لا تنسوا ذكر الله فذكر الله والتوكل عليه يؤدي إلى الفلاح ، التوفيق ، الحصول على الخيرات الدنيوية والثواب الأخروي . هذه الآية تبين تلازم الروح والمادة وتبين ضرورة ربط الكفاح المادي بالتوكل على الله وذكره وتحريره من الشرك. يقول النبي محمد (ص) : « لو توكلتم على الله حق توكله ، لرزقكم كما يرزق الطير ، تغدو خِماصاً وتروحُ بطاناً » .

ثالثاً ـ : وحدة الخطاب الإسلامي : الإقتصاد الإسلامي جزء من كل ولا يمكن إستخدامه لتحقيق التكامل نحو الله إلا بالإرتباط بأجزاء الخطاب الإسلامي الأخرى . لذلك فإن الإقتصاد في الخطاب الإسلامي تابع للعقيدة متصلٌ بها ، على عكس الإقتصاد في الخطاب الوضعي فهو يغيّر أحياناً في العقيدة ويبدل ، وأحياناً يتجاهلها ويحصرها في دور العبادة خدمة للأهداف الإقتصادية المادية .

هكذا نرى ، أن الإقتصاد والسياسة الإقتصادية والعلاقات الإقتصادية قد احتلت في الخطاب الإسلامي (القرآن والسنة النبوية) مساحة واسعة وعكست الأسس السليمة للعمران الإقتصادي التي تصلح لكل زمان ومكان . قال عز وجل في القرآن الكريم ﴿ **ألم ، ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين ، الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون** ﴾[٧] . هذه الآية الكريمة تفسر العناصر الثلاث التي مر ذكرها وتجمعها في توليفة متجانسة وهي إزدواجية الروح والمادة والعقيدة التوحيدية ووحدة النظام الإسلامي والطابع الروحي للإنفاق المادي وتنزه الخالق عن الشرك الإقتصادي . أما الإختصاص العلمي فإنه لا يبرر فصل الجانب الروحي في الإقتصاد الإسلامي عن جانبه المادي إلا لإعتبارات نظرية

بحتة . أما في التطبيق العملي فلا فصل بين الجانبين لأن كل متعة مادية مهما اختلفت طبيعتها لا يتحقق الإستمتاع بها إلا إذا اقترنت بالرضاء المعنوي ، والمعنويات في الإسلام ليست مادية على الإطلاق . بالإضافة إلى ما ذكر أعلاه فإن الخطاب الإسلامي في الإقتصاد وغيره من الفروع العلمية يتضمن أدبيات إسلامية عقيديةِ أخرى لا تختلف في تعاليمها عن مصادر التشريع الأخرى في الخطاب إلا أنها دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق وهي التي تتجسد في نهج البلاغة .

إن نهج البلاغة الذي يتضمن بعضاً من مجموعة خطب وأحاديث وأقوال ومواقف وإجراءات أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) . هو مصدر تشريعي هام في الخطاب الإسلامي لأن الإمام أمير المؤمنين (ع) لم يكن مفكراً نظرياً فحسب بل كان يمارس بنفسه الرقابة الحكومية على ولاته وعماله في الأمصار أثناء توليه الخلافة ، هذه الرقابة التي تنبه إليها الغرب متأخراً عن الإمام قروناً عديدة . وكذلك فإن الإمام في نشاطاته التي عكسها نهج البلاغة بادر شخصياً بغرس اللبنات الأساسية في صرح العمران الإقتصادي في الدولة الإسلامية . فحدد للمسلمين الإطار العام لأعمالهم تجاه أنفسهم وبمقابل الآخرين حينما قال « يا بني إجعل نفسك ميزاناً فيما بينك وبين غيرك فأحبب لغيرك ما تحب لنفسك واكره له ما تكره لها ولا تظلم كما لا تحب أن تظلم » . فلوا اتبع الناس وصايا الإمام هذه لانتفى الظلم في واقع الحياة وعلى الأخص في الواقع الإقتصادي ، لأن الظلم أول ما يظهر في ثنايا العلاقات الإقتصادية والمعاشية بين الناس والمؤسسات والدول . وبإعتبار أن الظلم يتسلل بالدرجة الأولى إلى الإقتصاد فإنه ينشر قانون الإجحاف المادي بين الناس فيعرقل تطور الإقتصاد وتطبيق السياسات الإقتصادية الرشيدة وبالتالي يوقف عملية الإشباع المادي أو يجمدها . لذلك أشار الإمام إلى أهمية تبادل الود والمحبة بين الأخوة لكي يستمر التوازن في العلاقات المعاشية. وللإمام (ع) إسهامات كبيرة في مجال التعاون (الحركة التعاونية بمفومها المعاصر) « وأي امرىء منكم أحس من نفسه رباطة جأش عند اللقاء ورأى من أحد إخوانه فشلاً ، فليذب عن أخيه بفضل نجدته التي فضل بها عليه كما يذب عن نفسه فلو شاء الله لجعله مثله » . إذا سحبنا كنه وصية الإمام هذه على معترك الحياة الإقتصادية فإننا نرى ـ حسب ما يقول الأستاذ عبده حسن

الزيات في تعليقه على نهج البلاغة ـ أن الغني يجب أن يساعد الفقير بفضل ماله ، وأن العالم يجب أن يرشد الجاهل بفضل علمه وأن الحكيم يجب أن يذب عن السفيه بفضل حكمته ويرشده إلى الحق . ألسنا في هذا المجال قادرين على إستبدال مقولات الإقتصاد السياسي الوضعي بمقولات ووصايا أمير المؤمنين (ع) . فالإمام يصرُّ على التعاون الإقتصادي والمعاشي في توجيهاته حين يقول : « أيها الناس ، إنه لا يستغني الرجل وإن كان ذا مال عن عشيرته ودفاعهم عنه بأيديهم وألسنتهم » . هذا التعاون الذي يحضُّ عليه الإمام هو نوع من التقرب إلى الله بالمقارنة مع سلوك المترفين في عالم الرأسمالي الذين يعزفون عن الإتصال بالناس البسطاء لمجرد أنهم فقراء . ويصل الإمام (ع) إلى قمة العدل الإقتصادي حينما يتناول موضوع تنظيم الزكاة في الإسلام فيقول « إن الله سبحانه فرض في أموال الأغنياء أقوات الفقراء فما جاع فقير إلا بما متع به غني والله تعالى سائلهم على ذلك » . إن هذه القوانين العلوية الإسلامية في الإقتصاد التي ابتكرها الإمام (ع) بلغت شأواً كبيراً في البعد الإقتصادي وسبق بذلك الإقتصاد السياسي الوضعي ومفكريه الذين يدعون اليوم إلى المساواة وإلى تحقيق مقولة : لكل بحسب حاجته بمئآت السنين ، إذ أنه وحد بين التعبد المادي والتعبد الروحي في مجال الحياة المعاشية . أليس هو القائل « بأن الرجل إذا كان له الدين الظنون يجب عليه أن يزكيه لما مضى إذا قبضه » . إن تطبيق هذه الإجتهادات الربانية في مجال السياسة الإقتصادية يلعب دوراً كبيراً في تمتين أواصر التعاون والمحبة بين أفراد المجتمع الإسلامي وتعتبر ركيزة تشريعية هامة في تنظيم الزكاة . ثم يندد الإمام بأولئك الذين يخزنون المال ويحجبونه عن منافع الناس والدولة فيقول « يا ابن آدم ما كسبت فوق قوتك فأنت فيه خازن لغيرك »إنها دعوة صريحة إلى تطبيق المساواة وقضاء حاجات الناس وعدم كنز الذهب والفضة وإنفاقها في سبيل الله . وتبدو تشريعات الإمام أكثر جلاء في مجال التوزيع الإقتصادي العادل . ففي كلامه إلى عبدالله بن زَمعة وهو من شيعته حينما قَدِمَ عليه في خلافته يطلب منه مالاً فقال (ع) : « إن هذا المال ليس لي ولا لك وإنما هو فيءٌ للمسلمين وجلبُ أسيافهم فإن شَرِكْتهم في حربهم كان لك مثل حظهم وإلا فجناةُ أيديهم لا تكون لغير أفواههم » . ألا يعني هذا الكلام أن الإمام قد سبق بعدالته وإنصافه ووضعه الأمور في مواضعها مقولات الوضعيين مثل : [لكل حسب عمله] . فلماذا

ينسب منظرو الإقتصاد الوضعي لأنفسهم شعارات ومواقف قالها غيرهم قبلهم ؟ . لنذهب أبعد من ذلك ولنرى كيف كان حرص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) على أصول بيت مال المسلمين : ففي كتابه لشريح بن الحارث قاضيه يعطي الإمام وثيقة إقتصادية ـ إدارية هامة تعتبر بحق أعظم مستند رقابي مالي يوجهه حاكم مؤمن إلى معاونيه وقضاته . في هذا المستند يحذر من مغبَّة المس بأموال خزينة الدولة ومن الهدر الإقتصادي بشكل لا تجاريه فيه أضبط المؤسسات التفتيشية المالية أو دواوين المحاسبات في هذا العصر . فما هو كنه هذا المستند ؟ استدعى أمير المؤمنين قاضيه شريحاً وقال له : بلغني أنك ابتعت داراً بثمانين ديناراً وكتبت كتاباً وأشهدت فيه شهوداً ، فقال شريح : قد كان ذلك يا أمير المؤمنين . قال ، فنظر إليه نَظَرَ مُغْضَب ثم قال له : يا شريح أما إنه سيأتيك من لا ينظر في كتابك ، ولا يسألك عن بيِّنتك حتى يخرجك منها شاخصاً ويسلِمَك إلى قبرك خالصاً . فانظر يا شريح لا تكون ابتعت هذه الدار من غير مالك أو نقدْت الثمن من غير حلالك فإذاً أنت قد خسرت دار الدنيا ودار الآخرة . أما إنك لو أتيتني عند شرائك ما اشتريت لكتبت لك كتاباً على هذه النسخة فلم ترغب في شراء هذه الدار بدرهم فما فوق . والنسخة : « هذا ما اشترى عبد ذليل من عبد قد أزعج للرحيل ، اشترى منه داراً من دار الغرور من جانب الفانين، وخطة الهالكين ، ويجمَعُ هذه الدار حدود أربعة : الحد الأول ينتهي إلى دواعي الآفات ، والحد الثاني ينتهي إلى دواعي المصيبات والحد الثالث ينتهي إلى الهوى المُردِي والحد الرابع ينتهي إلى الشيطان المُغوى وفيه يُشرَعُ باب هذه الدار . اشترى هذا المغتر بالأمل من هذا المزعج بالأجل هذه الدار بالخروج من عز القناعة والدخول في ذل الطلب والضراعة ، فما أدرك هذا المشتري فيما اشترى من دَرَكٍ فعَلَى مُبَلْبِلِ أجسامِ الملوك ، وسالبِ نفوسِ الجبابرة ، ومزيلِ ملك الفراعنة ، مثل كسرى وقيصر وتُبَّعٍ وحمير ، ومن جمع المال على المال فأكثر ، وبنى وشيد وزخرف ونجَّد وادخر ، واعتقد ونظر بزعمه للولد ـ أشخاصهم جميعاً إلى موقف العرض والحساب وموضع الثواب والعقاب . إذا وقع الأمر بفصل القضاء ﴿ **وخسر هنالك المبطلون** ﴾ وشهد على ذلك العقل إذا خرج من أسر الهوى وسلم من علائق الدنيا » .

عند التمعُّن في هذا المرسوم الحكومي يتبادر إلى الذهن سؤال مشروع وهو أين تقع المراسيم الوضعية الحديثة على غرار من أين لك هذا ؟ والكسب المشروع أو غير المشروع أو التحقيق في جمع الثروات من مرسوم الإمام المذكور ؟ ثم نتساءل أي قانون وضعي أو مرسوم نيابي وصل في دقته وشموليته موصل دقة وشمولية هذه الوثيقة التي أمر بها الإمام (ع) . أي قانون في مجال التوزيع في الأنظمة الإقتصادية الوضعية القديمة والحديثة مهما كان عادلاً أو غيوراً على المصلحة العامة يمكن أن يرتقي إلى مرتبة هذا القانون ـ الوثيقة الإسلامية التي وعظ بها الإمام قاضيه شريحاً ؟ لنذهب في مجال المحاسبة والرقابة عند الإمام علي إلى أبعدِ من ذلك : ففي كتابه إلى عامله في أذربيجان الأشعث بن قيس : « وإن عملك ليس لك بطعمة ، ولكنه في عنقك أمانة وأنت مسترعىً لمن فوقك ، ليس لك أن تفتات في رعية ولا تخاطر إلا بوثيقة ، وفي يديك مال من مال الله عز وجل وأنت من خزّانه حتى تسلِّمه إليّ ، ولعلي أن لا أكون شر ولاتك لك والسلام » .

وكتابه هذا يبين موقفه من أمراض إدارية ومسلكية يمكن أن تصيب الإداريين من قبيل صرف النفوذ وسوء إستعمال السلطة وإستغلال المنصب للأثراء الشخصي . فالإمام في كتابه للأشعث يحذره من كل هذه الآفات . في الوقت الذي نرى اليوم في العالم المعاصر كيف يدفع بعض الناس الرشوات والأتاوات من أجل الحصول على وظيفة من الوظائف أو منصب من المناصب الإدارية . هكذا كان الإمام حرباً على الفساد الإداري .

لقد كان الإمام عدواً للهدر والتبذير والإسراف حريصاً على الأموال العامة وها هو ينهال على عامله زياد بن أبيه بالتقريع والتوبيخ مهدداً متوعداً : « وإني أقسم بالله قسماً صادقاً لئن بلغني أنك خنت من فيء المسلمين شيئاً صغيراً أو كبيراً لأشدن عليك شدَّة تدعك قليل الوفر ثقيل الظهر ضئيل الأمر والسلام » . ويظهر اهتمام أمير المؤمنين (ع) بالبرمجة الإقتصادية كما يسمى بلغة العصر ، فيتابع نصائحه لعامله قائلاً : فدع الإسراف مقتصداً واذكر في اليوم غداً وامسك من المال بقدر ضرورتك ، وقدم الفضل ليوم حاجتك . ففي هذه الرسالة تظهر عبقرية الإمام في عنايته بنزاهة عامليه وتوجهه نحو تخطيط الإقتصاد . ويبدو سخط أمير المؤمنين على

الطفيليين الذين يحاولون نهب الأموال العامة وخزينة المسلمين، ففي رسالته لأحد عماله : « أما بعد فقد بلغني عنك أمرٌ إن كنت فعلته فقد أسخطت ربك وعصيت إمامك وأخزيت أمانتك . بلغني أنك جردّت الأرض فأخذت ما تحت قدميك وأكلت ما تحت يديك ، فارفع إليَّ حسابك ، واعلم أن حساب الله أعظم من حساب الناس » .

وينتصر أمير المؤمنين للفقراء والمساكين والمستضعفين متحيزاً إلى جانبهم بالحق فقد وبخَّ عامله على البصرة عثمان بن حنيف الأنصاري حين بلغه أنه دعي إلى وليمة قوم من أهلها فمضى إليها . وكان يؤنّب الولاة المترفين الذين يأكلون ما لذ وطاب وحولهم بطون غرثى وأكباد حَرَّى :

وحسبك داءً أن تبيت ببطنة وحولك أكباد تحنُّ إلى القد

وكان يفرض على ولاته أن يقدروا أنفسهم بضعفة الناس كي لا يتبّيغ بالفقير فقره لذلك قال لعثمان بن حنيف الأنصاري : « أأقنع من نفسي بأن يقال أمير المؤمنين ولا أشاركهم في مكاره الدهر أو أن أكون أسوة لهم في جشوبة العيش . . . ولو شئت لاهتديت الطريق إلى مصفى هذا العسل ولباب هذا القمح ونسائج هذا القز . . . » .

هكذا إذن يعامل أمير المؤمنين نفسه كما يعامل الآخرين تماماً . ففي أصول الكافي عن أمير المؤمنين (ع) أنه قال : أن الله جعلني إماماً لخلقه ، ففرض عليَّ التقدير في نفسي ومطعمي ومشربي وملبسي كضعفاء الناس ، كي يقتدي الفقير بفقري ولا يطغي الغني غناه » .

وفي مجال الإدارة الإقتصادية نلاحظ أن الإمام يدعو - في رسالته إلى مالك الأشتر - إلى التخصص ووضع الرجل المناسب في المكان المناسب (ما يسمى بتقسيم العمل) . « واجعل لكل إنسان من خدمك عملاً تأخذه به . . . . واعلم أن الرعية طبقات لا يصلح بعضها إلا ببعض ولا غنى ببعضها إلا من بعض فمنها جنود الله ومنها كتّاب العامة والخاصة ومنها قضاة العدل ومنها عمال الإنصاف والرفق ومنها أهل الجزية والخراج من أهل الذمة ومسلمة الناس ومنها التجار وأهل الصناعات ومنها

طبقة السفلى من ذوي الحاجات والمسكنة وكلاً قد سمى الله سهمه » .

وقد نبَّه مالكاً من خطورة تقريب الأزلام والمنافقين ذوي الوجوه والمنافع المتعددة «إن شر وزرائك من كان للأشرار قبلك وزيراً ومن شركهم في الآثام فلا يكونن لك بطانة ، فإنهم أعوان الأثمة وإخوان الظلمة . . . » . هذا نداء صريح من الإمام لمالك ولغيره بوجوب القيام بتطهير الجهاز الإداري بإستمرار من الفاسدين والأشرار والأزلام والبيروقراطيين ووعاظ السلاطين .

هذه بعض أسس العمران الإقتصادي التي أرسى دعائمها الإمام علي بن أبي طالب (ع) في نهج البلاغة . وهي غيض من فيض عبقرية الإمام وإلهامه . لقد تضمنت [مبادىء علم الإقتصاد ومنهج السياسة الإقتصادية المتوازنة التي نظَّر لها وطبقَّها في حياته وحكمه وأوصى المسلمين بإتباعها بعد إستشهاده وكذلك الفلسفة الإسلامية في الإقتصاد والعلاقات الإقتصادية التي تفسر وتكشف الروابط الموجودة بين مختلف الظواهر الإقتصادية وتدرس آثار اجراءات وتطبيقات السياسة الإقتصادية سواء في الإنتاج أو الإستهلاك أو التبادل أو التوزيع] .

والآن ، إذا درس علماء الإقتصاد الإسلامي والفقه الإسلامي نهج البلاغة بصورة عميقة وشاملة ومنهجية فإنهم برأينا يستطيعون أن يستنبطوا من هذه الموسوعة التشريعية الشمولية إجتهادات كثيرة ومحكمة لملء منطقة الفراغ في الإقتصاد الإسلامي المعاصر على أساس الفلسفة العقيدية وبهذه الصورة يصبح المشرعون الإقتصاديون بغنى عن الإنبهار بفرضيات الإقتصاد السياسي الوضعي .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

مصادر البحث

- **الإمام علي (ع)** - نهج البلاغة - ضبط د. صبحي الصالح - منشورات دار الهجرة - إيران - قم .
- **الشيخ الإمام محمد عبدة** - شرح نهج البلاغة - نشر سفارة الجمهورية الإسلامية الإيرانية في دمشق .
- **العلامة محمد حسين طباطبائي** - أسس الفلسفة والمذهب الواقعي - تعليق الأستاذ

مرتضى مطهري ، تعريب محمد عبد المنعم الخاقاني ـ دار التعارف للمطبوعات ـ الطبعة الثانية ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨ م . ـ بيروت .

ـ **السيد محمد باقر الصدر** ـ إقتصادنا ـ دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت ـ الطبعة السابعة عشرة ـ ١٤٠٦ هـ ١٩٨٦ م .

ـ **محمد المبارك** ـ نظام الإسلام ـ الإقتصاد ـ معاونية الرئاسة للعلاقات الدولية في منظمة الاعلام الإسلامي ـ طهران ـ ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م .

ـ **محمد حسين بهشتي** ـ الإقتصاد الإسلامي ـ ترجمة عبد الكريم محمود ـ معاونية الرئاسة للعلاقات الدولية في منظمة الاعلام الإسلامي ـ طهران ـ الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ ١٩٨٦ م .

ـ **د. رفعت المحجوب** ـ الإقتصاد السياسي ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة ـ ١٩٦٨ م .

ـ **مرتضى مطهري** ـ في رحاب نهج البلاغة ترجمة هادي اليوسفي ـ دار التعارف للمطبوعات ـ دار التبليغ الإسلامي بيروت ـ الطبعة الثانية ١٤٠٠ هـ ١٩٨٠ م .

ـ **الثقافة ـ الإسلامية** ـ مجلة : من العدد الأول إلى العدد الثامن عشر ـ إصدار المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية في دمشق .

الهوامش

(١) اخترنا مصطلح العمران ، لأنه أقرب إلى المفاهيم الإقتصادية الإسلامية من مصطلحات النمو والتنمية الوضعية .

(٢) الأعراف ـ الآية ١٠ .

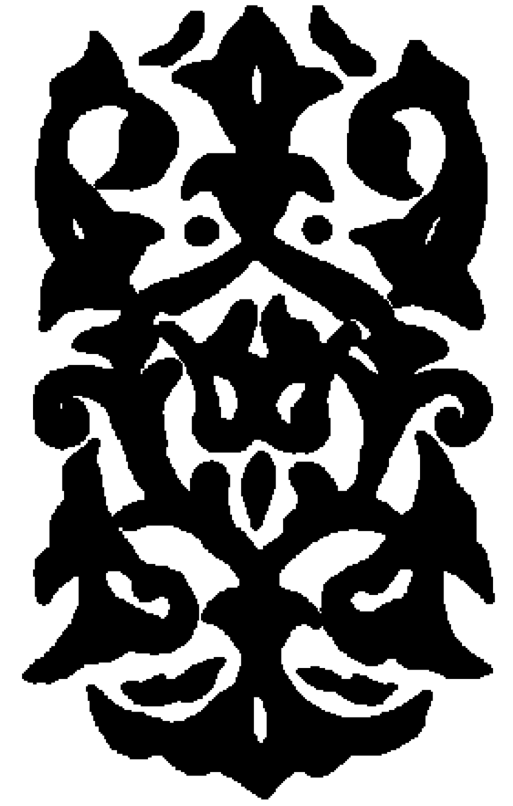
(٣) محمد حسين الطباطبائي . أسس الفلسفة والمذهب الواقعي ـ الجزء الثاني ـ تعليق مرتضى المطهري ـ تعريب عبد المنعم الخاقاني ص ٧٣ .

(٤) تعظيم الإنتاج والإستهلاك ـ مصطلح إقتصادي ـ رياضي يقصد منه تحقيق أعلى وأرشد المعدلات للنمو الإقتصادي .

(٥) البقرة ـ آية ٨٥ .

(٦) الجمعة ـ آية ١٠ .

(٧) البقرة ـ الآية من ١ إلى ٣ .



بماذا يتقدم المسلمون ؟(*)

بقلم : السيد محمد سعيد العرفي

سؤال طالما كررته الألسن ، وأكثر المسترشدون من ترداده نظراً لما أصاب المسلمين اليوم من التأخر والاضمحلال ، ولقد أجاب العلماء المصلحون عنه مراراً عديدة ، غير أني أريد في محاضرتي هذه أن أُدوِّن منها ما يرد على خاطري من الأجوبة بصورة مجملة ، كي أقوم بقسط من واجبي ، ولعلها تكون للأمة ذكرى فإن الذكرى تنفع المؤمنين .

كانت الأزمان التي قبل الإسلام مفعمة بالأحزان وملأى بالويلات ومترعة بالنكبات ، لأن الجهل كان مستحوذاً على الشعوب كلها والأمم أجمعين ، فإن اعداء الإسلام جميعاً بذلوا الجهد كي يجدوا آثاراً علمية قبل الإسلام فلم يجدوا منها إلا التافه البسيط ، فهذه الأمة الفارسية ليس لها قبل الإسلام آثار علمية تستحق الذكر ، وهؤلاء اليونان ليست فلسفتهم إلا عبارة عن رسائل وبعض كتب من الروايات والأساطير ، ولكن الدول الأوروبية التي بنيت على انقاضها ـ ولها اليوم السيطرة العليا والقوة النافذة مادة ومعنى ـ تتشدق بالفلسفة اليونانية والتشريع الروماني في حين انهم يسمون تلك العصور العصور المظلمة [ولو كان للعلم ضياء لأشرق في ذلك الظلام الحالك] ولكن الله خص هذه المزية بدين الإسلام فشملت بركته العصور التي قارنت ظهوره وسرت على ما بعده بالأولى .

ظهر الدين الإسلامي في قلب جزيرة العرب في محل خلو من المدارس والمعاهد ، فانبعث ضياؤه في نفوس المؤمنين به وأشرق على أمم ذلك العصر

(*) محاضرة ألقيت في نادي جميعة الحضارة الإسلامية بالقاهرة في ٢٣ آذار ١٩٣١ ميلادية .

كلها ، فبدت نهضة علمية عامة وابتدأت التآليف في ازدياد ، والعلمُ في نمو ، والمعارف في كثرة وشيوع ، والصناعات في رقي مستمر والاختراعات في تتابع متصل ، ولقد اصبحت الوثنية والديانات الأخرى في ضعف واضمحلال حتى خلا منها الحجاز ، وضعف أمرها في اليمن والعراق والشام ومصر وتونس والجزائر ومراكش والسودان وفارس والهند وافغان بانتشار الإسلام الذي كان نعمة كبرى على العالمين .

لقد رفع الله شأن الدين الإسلامي على الأديان كافة بقوله تعالى : ﴿ **إن الدين عند الله الإسلام** ﴾ ١٩ آل عمران وكان صفوة الأديان وخلاصتها فختم الله به الشرايع لأنه كمال وما بعد الكمال إلا النقصان .

وبعبارة أصرح : إن الشريعة الموسوية كانت مدرسة ابتدائية روعي فيها حال ذلك العصر وما بعده وكان مطمح النظر فيها العمل المادي لأن النمو الكامل لا يتم إلا بقرون كثيرة حتى أن وعدها يكون مادياً ، قال في الاصحاح الثامن من التثنية ١٧ : ولئلا تقول في قلبك قوتي وقدرة يدي اصطنعت لي هذه الثروة ، ١٨ بل أذكر الرب إلهك انه هو الذي يعطيك قوة لاصطناع الثروة الخ .

والوعيد مثل الوعد مادي أيضاً ، ففي الاصحاح نفسه ١٩ : وان نسيت الرب إلهك وذهبت وراء آلهة أخرى وعبدتها وسجدت لها اشهد عليكم اليوم أنكم تبيدون لا محالة الخ . فيخوفهم من الهلاك ويطمعهم في الحياة الدنيا ، ففي الاصحاح الحادي عشر من التثنية ٢١ : لكي تكثر أيامك وأيام أولادك على الأرض ، وفي الاصحاح الثامن والعشرين من التثنية : ٢ إذا سمعت لصوت الرب إلهك ، ٣ مباركاً تكون في المدينة ومباركاً تكون في الحقل ، ٤ ومباركة تكون ثمرة بطنك وثمرة أرضك وثمرة بهائمك نتاج بقرك وإناث غنمك ، ٥ مباركة تكون سلتك ومعجنك ، وفي بقية الاصحاح تهديد لمن لا يسمع لصوت الرب منه ٣٠ : تخطب امرأة ورجل آخر يضطجع معها ، تبني بيتاً ولا تسكن فيه تغرس كرماً ولا تأكله ، ٣١ يذبح ثورك أمام عينك ولا تأكل منه يغتصب حمارك من امام وجهك ولا يرجع إليك تدفع غنمك إلى اعدائك وليس لك مخلص ، إلى آخر الاصحاح . وكله على هذا النمط .

وجعلت العقاب يسري من الآباء إلى الابناء ، ففي الاصحاح الخامس من التثنية : ٩ لأني أنا الرب إلهك إله غيور افتقد ذنوب الآباء في الابناء وفي الجيل الثالث والرابع من الذين يبغضونني .

وإذا ظفرت بالأعداء قتلت حتى الأطفال والبهائم ففي الاصحاح الثاني من التثنية : ٣٤ وحرمنا من كل مدينة الرجال والنساء والأطفال لم نبق شارداً ، ومثل ذلك في آخر الاصحاح الحادي والعشرين .

وشدد فيها بكثير من الأحكام ، كالنجاسة ، وتحريم قسم غير قليل من المأكول ، وعدم القرب من الحائض ، ولزوم القرابين عند أدنى أمر ، وإن معظم أحكام أسفار الخروج واللاويين والعدد والتثنية يختص بالقرابين . ورخص في إباحة نكاح الأقارب وتعدد الزوجات بغير حد ولا مقدار معين .

حتى إذا انتهى ذلك الأمد نسخت بالشريعة العيسوية وهي المدرسة الثانوية ، وروعي فيها الخيال أكثر من الحقيقة والنظريات دون العمليات، فلم تحرِّم شيئاً بل احلت كل ما كان محرماً على بني إسرائيل ، وكان جل ما أتت به من أحكام التشريع :

طهارة النجاسة المادية : ليس ما يدخل الفم ينجس الإنسان بل ما يخرج من الفم هذا ينجس الإنسان (١١ الاصحاح الخامس عشر من أنجيل متى) .

والخضوع للدولة : اعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله (٢٦ الاصحاح العشرين من انجيل لوقا) .

والاستسلام للخصوم والقوة : ٣٩ من لطمك على خدك الأيمن فحوِّل له الآخر أيضاً ٤٠ ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك فاترك له الرداء أيضاً (الاصحاح الخامس من انجيل متى) .

ومنعت الطلاق بتاتاً حتى انها إذا فرَّقت بين الزوجين لزنا فانها لا تبيح لاحدهما الاقتران بآخر : كل من يطلق امرأته ويتزوج يزني وكل من يتزوج بمطلقة من رجل يزني (١٨ الاصحاح السادس عشر من انجيل لوقا) ومنعت الاقتران

بأكثر من واحدة مطلقاً غير ملتفتة إلى الضرورات الطبيعية ، وابعدت الرجل عن أبيه وأمه وعصبته وربطته بامرأته : ٦ من بدء الخليقة ذكراً وانثى خلقهما الله ٧ من أجل هذا يترك الرجل أباه وأمه ويلتصق بامرأته (الاصحاح العاشر من انجيل مرقس) .

وصرفت الناس عن جمع الثروة ، وأمرت بالتجرد والتقشف وحياة الفقر والبؤس : ٢٥ مرور جمل من ثقب إبرة أيسر من أن يدخل غني إلى ملكوت الله (الاصحاح العاشر من إنجيل مرقس) .

فمن الضروري لم تكن لتعيش طويلاً لأنها ليست صالحة لأكثر من خمسة عصور كانت فترة في أكثر الأمم .

حتى جاءت الشريعة الإسلامية وهي المدرسة العالية فجمعت بين العملي والنظري ، وأتت بما يلائم العصور كلها ، فهي صالحة لجميع الأزمان ولذلك صحَّ أن تكون خاتمة الشرائع ، وانها لا يجوز عليها نسخ ولا تبديل .

نعم أنها كذلك فهي : لم تشدد في المأكولات كاليهود ، ولم تتساهل كالنصارى ، وإنما وقفت نقطة وسط ، فأباحت كل ما فيه منفعة وحرمت كل أنواع المضار والخبائث ، قال تعالى : ﴿ **ويحرم عليهم الخبائث** ﴾ ١٥٧ ـ سورة الأعراف .

وجعلت الجزاء مقتصراً على صاحب الذنب وحده قال الله تعالى : ﴿ **ولا تكسب كل نفس إلاّ عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى** ﴾ ١٦٤ ـ سورة الأنعام . وقال : ﴿ **كل امرىء بما كسب رهين** ﴾ ٢١ ـ سورة الطور . وقال : ﴿ **كل نفس بما كسبت رهينة** ﴾ ٣٨ ـ سورة المدثر .

وعاملت كل من أظهر الإسلام معاملة العريق فيه على السواء في الحقوق ، قال تعالى : ﴿ **ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً تبتغون عرض الحياة الدنيا** ﴾ ٩٤ ـ سورة النساء .

ولم تبح الحرب إلا دفاعاً عن دين الله لأنها لم تكره على الدين احداً قال

تعـالى : ﴿ لا اكراه في الـدين قد تبين الرشد من الغي ﴾ ٢٥٦ ـ سـورة البقرة . وحـرَّمت قتل الأطفـال والشيـوخ والنسـآء والنسـاك والـرهبـان إلا من اشتـرك في الحرب فعلاً واضر بالمسلمين ولم يلق سلاحه ، ولم تجز ذبح البهائم لغير الأكل اصلاً ، ولا اتلاف الأمـوال لأنه تبـذير ، قـال تعالى : ﴿ ولا تبـذر تبذيـراً ٢٦ ان المبـذرين كانـوا إخـوان الشيـاطين وكـان الشيـطان لـربـه كفـوراً ﴾ ٢٧ ـ سـورة الإسراء .

وأباحت للمظلوم أن يـأخذ ثـاره بغير تجـاوز ، قال تعـالى : ﴿ فمن اعتدى عليكم فـاعتدوا عليـه بمثل مـا اعتدى عليكم ﴾ ١٩٤ ـ سـورة البقـرة . لكنـه أمـر بالعفو وصفـاء النية ، لأنـه جعل الجـزاء بمثابـة علاج ضـروري ومجازاة النفـوس الصغيرة بالعقاب والنفوس الكبيرة بالعفو قال الشاعر : « فمـا قَتَل الأحـرارَ كالعفـو عنهم » وقال تعالى : ﴿ ادفع بالتي هي أحسن فـإذا الذي بينـك وبينه عـداوة كأنـه ولي حميم ٣٤ وما يُلَقّاها إلا الذين صبـروا وما يُلَقـاها إلا ذو حظ عـظيم ﴾ ٣٥ ـ سورة فصلت ، اشارة إلى أن هذه تربية كاملة ومرتبة عالية لا يصل إليها إلا أربـاب النفوس الكبيرة ، فقلما تسمح لامرىء نفسه أن يعتبـر عدوه صـديقاً من أقـاربه إلا إذا كان من عظماء البشر ، وهذا ما أراده الله للمؤمنين .

ولم تبح للرجل أن يتخذ الزواج لعبة أو شهوة يقضي بها لبانته كاليهود ، ولم تحجـر عليه عنـد الحاجـة فتلزمه الـزواج بامـرأة واحدة فقط كـالنصـارى، لأن ذلـك يكون سبباً لضعف التناسل ووسيلة للفساد إذا قلَّ الـرجال بسبب حـرب أو نحوه ، ولكنهـا اباحت أكثـر من واحـدة لسبب ، قـال تعـالى : ﴿ فـإن خفتم ألَّا تعـدلـوا فواحدة ﴾ ٣ ـ سورة النساء ، وقال تعالى : ﴿ ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميـل فتذروهـا كالمعلقـة وإن تصبروا وتتقـوا فإن الله كان غفوراً رحيمـاً ﴾ ١٢٩ ـ سورة النسـاء ، مع أنـه قال في أول السـورة نفسها : ﴿ فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث وربـاع ﴾ ، فدل على أن التـزوج بأكثر من واحدة محمول على الحاجة والضرورة التي تدعو إليه ، لأنَّ حقيقة العدل غيـر متيسرة لكـل أحد ـ كمـا علمت ـ ، فإذن أن الـزيـادة على الـواحـدة ضـرورة (والضرورة تقدر بقدرها) ، وقد اثبتت نتائج الحرب الكبـرى أن الزواج بـأكثر من

واحدة ضروري لتلافي النقصان ، ولمنع شيوع الفساد بين النساء اللاتي فقدن أزواجهن أو الآنسات اللاتي لا يجدن قريناً ، وبقاء هذا العدد الوافر بلا زواج يصبح بؤرة فساد ، وهذا هو سر إباحة الشريعة الإسلامية أكثر من واحدة ، ولكن إلى أربعة لأن المرأة تصبر على فراق زوجها في محل إقامتها ثلاثة أيام وما زاد على ذلك فهو اجحاف وظلم .

ومثل ذلك بقية احكامها فإنها معتدلة خالية من الإفراط وبعيدة عن التفريط ، لأنها الوسط وما بعد التوسط إلا الميل والإنحراف .

إذن تبين السر في أن الشريعة الإسلامية لا يطرأ عليها نسخ ولا تبديل وهي الشريعة المؤيدة من جانب الحق تعالى ، وهي الدين الذي اكمله الله تعالى واختاره وارتضاه ، لأنها ما آمن بها ضعيف إلا قوي ، ولا ذليل إلا عز ولا جهول إلا علم ، ولا تبعت احكامها أمة من الأمم إلا عظم شأنها وارتفعت كلمتها وعلا قدرها واصبحت ذات حول وطول والتاريخ شاهد عدل على هذا .

ولا عجب فإن المعروف عندنا وعند غيرنا والمشاهد عيانا لا اختلاف فيه ، ان خريجي المدارس العالية هم قادة الرأي العام والمسيطرون على شؤون الحكم والإدارة والقابضون على زمام الأمور عند جميع الأمم ولدى الدول كافة إذا وجدوا ، وبما أن المسلمين دينهم هو المدرسة العالية للإنسانية فيجب أن يكونوا في تقدم مستمر ، وإلا كانوا فتنة ومصيبة عَلَى الذين حذرنا الله منها بقوله : ﴿ **ربنا لا تجعلنا فتنة للذين كفروا** ﴾ ٥ ـ سورة الممتحنة .

فعليه يجب أن نبحث نحن المسلمين عن سبب تقهقرنا وضعف أمرنا حتى نزيله أو نعالجه فنتقدم من سبقنا من الأمم الذين كانوا متأخرين عن سير اسلافنا بمراحل .

لا ينكر التاريخ أن المسلمين قهروا العالم أجمع ، وحكموا الأرض شرقاً وغرباً قروناً كثيرة ، وكانت مقدرات الأمم والشعوب تقرر وتقدَّر في صروح ملوكهم وامرائهم ، وليس المسلمون اليوم بأضعف اجساماً من اسلافهم ولا بأوهى عدة ولا بأقل عدداً ، فلم يكن تأخرهم إلا بسبب عدم تمسكهم بدينهم الذي أصبح

المسلم يكتفي بمجرد الانتماء إليه بلا عمل أصلاً ، أو عمل في الألسنة لا يتجاوز الحناجر ، أو في الاعضاء الظاهرة لا يصل إلى القلوب ، ولا يخفى أن هذا لا يكفي لأن يربطنا بالماضي ، بل يجوز أن يكون سبباً قوياً في ابطال مدعانا بانا من سلالة أولئك الإسلاف الطاهرين الذين لم تقف في وجوههم قوة إلا ارتدت مدحورة وكانوا هم الفائزين .

يقولون ان التاريخ يعيد نفسه والوقائع تتكرر ، وهذا هو الصواب ، فقد انبأتنا كتب السير والتواريخ بل اخبر القرآن « ان الظفر لا يكون إلا مع الصفاء والإيمان الكامل » ، فهذه (بدر الكبرى) كان المسلمون فيها قليلين عدتهم ثلاثة عشر وثلثمائة رجل ، وكان الأربعة والخمسة يعتقبون البعير الواحد ، وليس عندهم إلا فَرَسان ، وامامهم قريش جاءت بقضها وقضيضها ، فلم تكن إلا ساعة من نهار حتى تمزق شمل الكفر وبدا نجم الإسلام في الكون ساطعاً ، وإليه الإشارة بقول الله تعالى : ﴿ **ولقد نصركم الله ببدر وأنتم اذلة فاتقوا الله لعلكم تشكرون** ﴾ - ١٢٣ - سورة آل عمران . ولما كان المسلمون يوم (حنين) كثيرين يزيدون على اثني عشر ألفاً ، ولكن كان فيهم المنافقون والمؤلفة قلوبهم فلم تختلط الرماح حتى هربوا ، ولم يبق إلا رسول الله (ص) ومعه العباس بن عبد المطلب وابنه الفضل وعلي بن أبي طالب وابنا عمه ربيعة بن الحارث وأبو سفيان بن الحارث بن عبد المطلب وابنه جعفر وعتبة بن أبي لهب وأخوه ، ويروى بدله اسامة بن زيد وفي رواية أخرى قثم بن العباس ، ثم أمر رسول الله (ص) العباس أن ينادي يا أنصار الله يا أصحاب سورة البقرة - وكان العباس جهوري الصوت - فلما ناداهم أجابوا ، ومنهم من أخذ سلاحه وترك راحلته لأنها لم تطاوعه على العودة ، فلما بلغوا ثلثمائة - رواية ابن هشام مائة - مزقوا شمل هوازن وكانت ألوفاً كثيرة ، قال تعالى : ﴿ **ويوم حنين إذ أعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئاً وضاقت عليكم الأرض بما رحبت ثم وليتم مدبرين - ٢٥ - ثم أنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وأنزل جنوداً لم تروها وعذب الذين كفروا وذلك جزاء الكافرين** ﴾ - ٢٦ - سورة التوبة .

فإذا كانت الكثرة المغشوشة لم تحصل منها فائدة في زمن رسول الله المؤيد

بالنصر والمبعوث رحمة للعالمين ، فهي في زماننا لا تجدي نفعاً بالأولى .

علينا اذن أن نعتبر بهاتين الواقعتين ، فإن المسلمين لا يتقدمون إلا متى سلكوا طريق صدر الإسلام وعملوا بأحكامه ، وفهموا أن الإسلام ليس عبارة عن الإنقياد الظاهري فقط ، فإن مثل ذلك كجسد لا روح فيه ، ولا عن مجرد التصديق بلا عمل فيكون كروح بلا جسد لا تنفع ولا تفيد ، بل أن الإسلام عبارة عن التصديق وتأييده بالعمل .

إذا كان المتكلمون نازعوا المحدّثين في هذه المسألة ، وقالوا : إنَّ الإيمان المنجي عبارة عن التصديق بالقلب ، فذلك يتعلق بالله تعالى وليس من شأن العبد أن يتجاوز حده ويتفلسف في أمور اختص الله نفسه بها ، وإن كنا نقول لمثل هؤلاء ما قال عيسى عليه السلام كما حكاه الله عنه في الفرقان : ﴿ **إن تعذبهم فإنهم عبادك وان تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم** ﴾ ـ ١١٨ ـ سورة المائدة . وإنما نحن مكلفون بالظاهر الذي نحكم به ، فمن ادعى الإسلام ولم يعمل بشيء من احكامه فإنه مستهزىء بالدين أو غير معتقد بانه على حق ، وإلا لانصاع للأوامر الإلهية وابتعد عن المنهيات ، فان مجرد الدعوى لا قيمة لها إذا لم تدعم بالأدلة القاطعة والبراهين الناصعة .

لقد شدد الشارع في اتباع الأحكام الظاهرة ، إلى درجة أنه حكم بالكفر على تارك الصلاة ، فقد روى الإمام أحمد والترمذي والنسائي وابن ماجة والحاكم وابن حبان عن بريدة قال ، قال رسول الله (ص) « العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة فمن تركها فقد كفر » . ورواية ابن ماجة عن أنس : ليس بين العبد وبين الشرك إلا ترك الصلاة فمن تركها فقد اشرك . وهذا ما دعا أحمد بن حنبل إلى افتائه بقتل تارك الصلاة كفراً ، فلا يصلى عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين . وافتى الشافعية بقتل تارك الصلاة حداً أي عقوبة له وردعاً لغيره ممن يهزؤون بالدين الإسلامي فيزعمون أنهم مؤمنون به ولكنهم لا يتبعون تعاليمه ولا يقيمون اركانه .

إن من أعظم اسباب تقدم المسلمين حتى يتبوَّؤا المقام الذي كان

لأسلافهم ، من سيادة على العالم ورفعة على جميع الأمم وتقدم على الشعوب كافة اخلاقاً وعلماً وصناعة وزراعة وتجارة ، أن يتمسك قادتهم بالشريعة الإسلامية التي جاء بها محمد رسول الله (ص) ، اما إذا لبثوا يقدسون الأشخاص الذين يتمشدقون لهم بالفاظ مبهرجة ويكررون صلاحاً وإصلاحاً ووطناً ووطنية ليقال إنهم غيورون على الدين مصلحون للأمة محبون لبلادهم ، في حين أن أكثرهم لم يقم بما أوجب الله عليه من الفرائض حتى كأنه لا علاقة له بالدين ، وكثير من اغنيائهم لا يعرف الزكاة ولم ينفق في سبيل الله أو الأمة درهماً واحداً ، ومنهم من يجمع أموال الناس بطريق الاعانة ونحوها ليبذرها على شهواته ورغبة هواه ومطامعه الشخصية ، ويجبن عند كل قراع جدي ومصادمة عنيفة حقيقية ، ويكثر من المشاغبات الفارغة ويتحدى النزاع الصوري ، فلا يرجى من مثل هؤلاء كلهم خير أصلاً ولا يرتقب على يدهم أمل بالظفر والنجاح .

إن تقدم المسلمين لا يتم لهم أو لا يكون إلا متى تمسكوا بدينهم الحقيقي ، باعتبار الدين على حسب ما عرفوه وهو : وضع إلّهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم المحمود إلى ما هو خير لهم بالذات ، فإن المصلي إذا لم تنهه صلاته عن الفحشاء والمنكر ، وان المسلم إذا ركن لعدو دينه مثل ركونه لأخيه المؤمن ، فمعناه : ان صلاة الأول عادة ، وان إيمان الثاني لم يجاوز حنجرته فلا يدري من الدين شيئاً . وهذا ناشيء من جهل الذين تولوا زعامة العلم وهم جهلاء فجعلوا الدين بهذه الكيفية المؤلمة حتى وصل الأمر ان أصبحت الحيلة حكماً شرعياً . وبالغ كثير منهم في حصر الدين بصورة ظاهرة ، فلا يكترث بالأخلاق وحسن المعاملة ، فالمواظب على المسجد وهيأة الإسلام رجل صالح وان كان عوناً لاعداء الدين ، وعيناً لهم يتطلعون منها على أعمال المؤمنين ونواياهم ، ومنهم من يبذل الجهد في الارجاف واظهار المؤمن ناقص العقل عديم المقدرة غير كفءٍ لادارة شؤونه ، وبذلك مهدوا للأوروبيين أن يستعمروا ديارنا ويستعبدونا ، ومع هذا فانا لا زلنا نقدس اولئك الأشخاص الضارين الضالين ونحترمهم ونعدهم قادة للدين ما داموا بهذا الزي ، لأنا لا نعرف العالم إلا بزيه فمتى كوَّر العمامة ولبس الجبة واطال اللحية فانه النحرير وان كان جهولا ، وهذا

ما دعا إلى تمزيق الإسلام بفهم الدين على خلاف حقيقته ، فتم بذلك ما أخبر به رسول الله (ص) بقوله : (ان الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يُبق عالماً اتخذ الناس رؤوساً جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا واضلوا) رواه أحمد والبخاري ومسلم والترمذي وابن ماجة من حديث ابن عمر .

وهذه فئة غير قليلة قد انتشرت سمومها وتعاليمها المعوجة ، حتى انه ليشق علَى العالم المصلح أن يقوّم المخالف صراحةً لكتاب الله تعالى وسنة رسوله ، لأن هذه الآراء قد دُونت واصبحت شريعة لا يجوز العمل بغيرها ، ولا سيما أن مرور الأيام يمنح الباطل مكانة الحق ، ويجعل العادة شرعة احكامها واجبة الاتباع .

على ان مما لا جدال فيه لدى المقلدين الجامدين أن الاعراض عن كتاب الله تعالى وعدم العمل بما فيه حتم لازم إذا خالف قول فقيه الله اعلم به ، حتى صار حفظ الله لكتابه عبثاً لا فائدة فيه ، لأن القرآن بنظرهم محصور للتغني أو للتبرك بتلاوته وحمله تميمة أو للقراءة على القبور يتعيش به فريق من الناس ، وان هذا الفريق يعضده فريق من المنتمين للعلم عن غير نية حسنة ، فيروّجون تلك الضلالات ويسعفون اصحابها بهدم صرح الدين وانتهاك حرمته ، وهؤلاء الذين قال فيهم رسول الله (ص) :

« ان أخوف ما أخاف عليكم كل منافق عليم اللسان » رواه أحمد والطبراني .

فأول اسباب التقدم : استعمال العقل ، ومطالبة أهل العلم بالدليل ، ومعرفة حكمة التشريع حتى يميز الخرافة من الحكم الشرعي ، فيرجع لكتاب الله والسنة النبوية عند النزاع ، مع اعتبار الدين أمراً نافعاً يكفل للمتمسك به سعادَتيْ الدنيا والآخرة .

من المعلوم ان الحرب لا ينظر فيها إلى كثرة الجيوش والمعدات ، ولكن ينظر فيها إلى القائد الذي يدور على اخلاصه الظفر وعدمه ، فسببُ تقهقر

المسلمين عذُهم كلَّ جهول عالماً نحريراً ما دام متزيياً بالعلم ـ كما قدمنا ـ ، وميلهم إلى كل فاسق فاجر يتبعون أمره ويصدرون عن رأيه ، أو يجعلونه الزعيم المطاع أو الآمر الناهي ، مع أنه لا دين له ولا وطن له ، وإنما هو مثل النائحة تبيع دموع عينيها لاصحاب المصيبة بدراهم معدودة .

إذا قلنا بلزوم التمسك بالعبادة ، فانا لا نعني الاكتفاء بصلاته وصومه فقط ـ كما قدمنا ـ ، كلا ، فان كثيراً من اعداء الإسلام دخلوا من هذه الطريق وافسدوا تلك التعاليم الفيمة ، فافترق المسلمون شيعاً واحزاباً وجعلوا الإختلاف المذهبي يزيد على الإختلاف الديني ، ومن قرأ التاريخ والنزاع القائم بين الشافعية وبين الحنفية ، ثم بين الحنابلة وبين المالكية فالشافعية وما سفكت في سبيل ذلك من الدماء الغزيرة يرى العجب ، ولكن عقلاء المتأخرين أخمدوا جذوة هذه النار المهلكة ، وابتدأ التفاهم الحسن يسير في أكثر بلاد المسلمين بصورة بطيئة تدريجية وغالبه في الأقوال دون الأفعال . ومع هذا فانه لا يزال بشدة وعنف موجوداً بكثرة في المحلات المنقطعة والبعيدة عن جزيرة العرب محل ظهور الإسلام .

ليس من مصلحة الإسلام أن أذيع على منبر الخطابة هذه الأنباء التي تسيء سمعة الإسلام ، ولكنها الواقع والملموس فليس من المعقول أن يكتم المريض أمره ولا يعالج نفسه حتى يلقى حتفه وهو متجلد صابر على الآلام والويلات ، فما ذكري لها إلا لكي تزال هذه الجوايح التي أوجدها اعداء الإسلام عندما دخلوا فيه ، واحتلوا مكاناً رفيعاً بكثرة صلاتهم التي يحقر احدنا صلاته بجنبها ، وعلى هذا فلا نكتفي بمجرد الصلاة بل لا بد أن تكون الصلاة موصلة إلى كمال الأخلاق وعلو الهمة ، وإلاّ كانت عادة تخص الجسم كحركات أرباب الرياضة لم تصل إلى قلبه ، لأنه لم يفكر فيما يتلوه من القرآن ، ولو أنه أدرك ما ترمي إليه الصلاة وامعن النظر فيما يدل عليه كلام الله تعالى لأصاب الهدف ووصل إلى المقصود وهو صلاح نفسه بالاستقامة والأخلاق الحسنة .

على ان هذا لا يمنعنا من أن نصرح ونقول : ان تمشدق بعض المنتسبين للعلم باعتبار التشديد أصلاً من أصول الدين ، واعتبار العادات شرعاً لا يجوز

الخروج عليه مع التزام التعصب للمذهب ، كان سبباً في ترك كثير من الناس للصلاة ، نظراً لما يتفلسف به أولئك الجاهلون بشرع الله واحكامه من لزوم الضغط والتضييق على عباد الله تعالى ، خلاف قول الله تعالى : ﴿ **يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر** ﴾ ١٨٥ ـ سورة البقرة ، وخلاف قول رسول الله (ص) : « يسّروا ولا تعسّروا وبشّروا ولا تنفّروا » رواه أحمد والبخاري ومسلم والنسائي من حديث أنس .

اننا لو حللنا الأمور تحليلاً علميّاً ، وشئنا التكلم بصراحة لقلنا : ان البلاء كله نشأ من عدم الإيمان ، لأن للإيمان ضياءً إذا أشرق على القلب سرى إلى جميع البدن ، فحفت بصاحبه الكرامة وهابه كل خلق الله وعظّموه وبجّلوه واحترموه ، وذلّوا امامه ووهنت قواهم عند مجابهتهم له بخصام ، وهذا هو سر تقدم المسلمين في الصدر الأول وقهرهم كسرى وقيصر ، حتى كان بعض اعدائهم يعتقدون أنهم لا يموتون ، فكانوا بقوة صغيرة يصطدمون مع أعظم جيش جرّار ثم لا يلبث ذلك الجيش أن يتمزق في هجومهم عليه ، ذلك الهجوم المقرون مادة ومعنى بقول « الله أكبر » ، ومع هذا فكان التعاون مع بعضهم وتبادل الثقة بينهم له الأثر الفعّال في تقدمهم ، فتحققوا بحديث « المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً » رواه البخاري ، وذلك لأن التعاون كان حاصلاً عن قوة إيمان وتصديق لقول الله تعالى : ﴿ **إنما المؤمنون أخوة** ﴾ ١٠ سورة الحجرات ، فتحققوا في الآية وعملوا بها ، ولا يخفى أن المجموعة إذا كانت من شعر يصعب أو يمتنع قطعها ، اما الواحد ولو كان قضيب حديد فيسهل كسره .

يا قوم : ما الأمة الإسلامية إلا مجموعة وحدات ، فإذا تخلفت كل واحدة عن اداء واجبها فقد تخلى المسلمون عن ايفاء الواجب حقه ، وهو من اسرار تأخرنا وانحلالنا . على أن خير سلم للرقي نصعد إليه لنخرج من هذه الهوة التي وقعنا فيها ، معالجة المرض الذي أصاب الأمة منذ مئات السنين فأزمن واستفحل وهو مرض كراهية الموت ، حتى طمع فينا الاعداء ولم يحسبوا لنا حساباً ، بل تجرؤوا فملكوا غالب الأقطار الإسلامية واذلوا أهلها ، وتحكموا فيهم كما تشاء اهواؤهم ومطامعهم ، فلم تجدنا الكثرة نفعاً ، وإلى هذا يشير الحديث الذي رواه

أبو داود في سننه عن ثوبان قال قال رسول الله (ص) :

« يوشك الأمم أن تداعى عليكم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها ـ فقال قائل : ومن قلة نحن يومئذ ؟ قال : بل أنتم يومئذ كثير ولكنكم غثاء كغثاء السيل ولينزعنَّ الله من صدور عدوكم المهابة منكم وليقذفن في قلوبكم الوهن قال قائل : وما الوهن يا رسول الله ؟ قال : حب الدنيا وكراهية الموت » .

وقد أصبحنا في هذا العصر الذي صار حب الحياة فيه سبب كل ويل ، فصب على رؤوسنا كل بلاء حتى كأنًا لسنا الذين يؤمنون بكتاب الله تعالى القائل :

﴿ فإذا جاءَ اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ﴾ ـ ٦١ ـ سورة النحل .

فلا ريب ان الذي أخرّنا عن السير في الطريق التي سلكها اسلافنا ففازوا وسادوا العالم لم يكن إلا كراهية الموت التي لم نستفد منها إلا الكوارث والذلة والإستعباد .

مما لا مراء فيه أن الكون دائر بين اثبات ونفي ، أو بين موجب وسالب ، ووجود النقيضين متعاقبين غير مرتفعين أمر ضروري لنظام العالم ، لأن صيرورة العالم كله أمة واحدة غير ممكن عادة ، ولهذا كان المنافقون في وسط الصحابة الكرام بمثابة كنيف للدار ، ومن هذا القبيل وجود السامري ضمن اتباع موسى (ع) ، ويهوذا الأسخريوطي وسط حواريي عيسى (ع) ، فإذا أحب فريق الموت فلا بد أن يكرهه من يعارضهم أو يقف تجاههم ، وتلك سنة الله لا زالت ثابتة لم تتغير ولم يطرأ عليها تبديل وحالنا خير شاهد على هذا ، فإنّا لمّا كرهنا الموت احبته اعداؤنا ، فضعفنا وقووا وهبطنا وصعدوا .

إن المسلمين الذين اذّلوا الرومان والفرس ومن يساعفهما من العرب لم يعتمدوا في جهادهم إلاّ على إيمانهم بانهم على حق وبينة من الأمر وطاعتهم لله ولرسوله ، واتصافهم بالتقوى التي أمرهم سبحانه بها . فباعوا أنفسهم في سبيل الله تعالى واحبوا الموت فكرهته اعداؤهم .

إن استحصال هذه العدة ـ عدة الإيمان والتقوى والعمل ـ ليس بالأمر العسير ، ولا يحق لمسلم أن يقول : لو وجدت أعواناً لفعلت وصنعت ، فإنَّ ذلك علامة الكسل المضاعف أعني الأماني والإعتماد على الغير ، وهما منافيان مغايران لتعاليم الدين ، لأنَّ الإسلام حث على وجوب العمل ، وأن يقوم كل واحد من المنتمين إليه ذكراً كان أو أنثى باداء قسطه من الواجب غير ملتفت إلى غيره قام ذلك الغير بما عليه أو لم يقم ، لأنَّ العامل القائم بواجبه لا يخلو ، إمّا : أن يتوفق فينال عز الدنيا والآخرة ، وإمَّا أن تحصل له نكبة فينال الأجر من الله تعالى ان استشهد وان عاش وبقي حياً فانه يؤجر ويصبح مركزاً يجتمع إليه كل من على شاكلته ، فإنَّ الزمان وان فسد أهله لا يخلو من صلحاء اتقياء بررة مجاهدين في سبيل الله يرفع الله بهم البلاء عن الأمة ، فالمؤمن من هو : من لم يتطرق اليأس إلى نفسه ، ولم تمنعه قلة الأنصار من الثبات في جانب الحق حتى ينصره الله أو يموت شهيداً في سبيله .

روى البخاري ومسلم عن ابن عباس أن رسول الله (ص) قال : «عرضت عليَّ الأمم فرأيت النبي ومعه الرهط والنبي ومعه الرجل والرجلان والنبي وليس معه أحد » ـ الحديث .

فهذا برهان على أن كثرة الاتباع ليست دليلاً على الحق ، وإلا لما كان الأنبياء يبعثون وبعضهم لا يؤمن به شخص واحد ، حتى أنه يحشر منفرداً ليس معه أحد ، مثلما أن بعضهم لا يجد له ناصراً كلوط (ع) .

فاذن من أسباب تقدم المسلمين : « خلع رداء الاتكال » حتى يعتمد كل إنسان على نفسه ويقوم بواجبه غير طالب معونة ولا مدداً من غير الله تعالى ، ومن أسباب تقدم المسلم « الاعتقادُ الصادق بانه على بينة من أمره وانه على حق » حتى يستعذب كل مر في سبيل الحصول على ذلك الحق فلا ييأس ولا يقنط متذكراً قول الله تعالى : **﴿ ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الاعلون ان كنتم مؤمنين ـ ١٣٩ ـ ان يمسسكم قرْح فقد مس القوم قرح مثله وتلك الأيام نداولها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء والله لا يحب الظالمين ـ ١٤٠ ـ وليمحص الله الذين آمنوا ويمحق الكافرين ـ ١٤١ ـ أم حسبتم أن تدخلوا الجنة**

ولمّا يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين ١٤٢ ﴾ سورة آل عمران .

« وأقوى أسباب تقدم المسلمين حب الموت لأجل الحياة » .

والأفكار إذا فسدت تتصور الأمور البعيدة ، وترى الطمع الأشعبي حقيقة راهنة ، لأن الشخص متى أكثر من الإحتمالات والأمور الوهمية لا يمكن أن يصدر منه عمل نافع أو تظهر لسعيه ثمرة غيرَ الهباء أو مجرد القيل والقال والدعوة الفارغة المستندة على العجب والغرور ، وتأكدوا ذلك في كل ثرثار وفي كل معاند مكثر للإحتمالات يقدم رجلاً ويؤخر أخرى فانكم إذا درستم نفسه واطلعتم على سيره تسمعون جعجعة ولا ترون طحناً .

كان المسلمون في صدر الإسلام يجتهد كل واحد منهم أن يخفي عمله عن أخيه المسلم ولو كان ابن أمه ، كما وقع لابني عفراء يوم بدر فان كل واحد منهما كان يريد وحده الاستئثار بقتل أبي جهل ، فقد هجم كل واحد منهما عليه مؤدياً واجبه على حدة لا يدري بأخيه الثاني ولا يعرف ما كان مصمماً عليه فتناولته سيوفهما متسابقين على قتله وكفى الله بهجومهما المسلمين شرَّ أبي جهل ـ فرعون هذه الأمة ـ ، كما رواه البخاري في صحيحه .

اذن نقدر أن نحصر الأسباب التي يتقدم بها المسلمون فنقول :

الأول ـ توحيد الله تعالى توحيداً لا شرك فيه فلا نطلب المعونة إلا منه وان يعتبر المسلم نفسه بشراً مساوياً لغيره من بني آدم بل من خلق الله جميعاً فلا يحط نفسه إلى أن تكون ضعيفة لا تطلب من الله تعالى المعونة بل تستمد قواها من الأموات أو الأعواد أو الآثار تريد منها أن تقربها إلى الله زلفى فان عقيدة التوحيد هي التي تنهض بالإسلام من كبوته .

ومن قسم التوحيد اصلاح عقيدة القضاء والقدر اللذين كانا من أسباب عوامل التشجيع على الجهاد ، فانقلب الأمر إلى أن صارتا محسنتين لكل قبيح بداعي أن الله اراده وقدّره وان كان مستنكراً له ولم يرضِ به ، ولقد أصبح هذا عقيدة راسخة حسَّنت للمسلمين القعود والإعتراف بالواقع ، حتى أن كثيراً من المنتسبين للعلم يحسن استعمار الأجنبي لبلاد المسلمين لأنه مراد الله تعالى أو أنه

قضاء الله وقدره ، ويمنعون الجهاد غير ملتفتين إلى أن القضاء والقدر بهذه الصورة رفع للتكاليف الآلهية ومحو للدين والغاء لاحكام الله تعالى وتعطيل لأوامر الله ونواهيه وحدوده وسائر شرائعه ، ولهذا قال رسول الله (ص) : « إذا ذكر القدر فامسكوا » . رواه الطبراني في معجمه .

الثاني ـ الرغبة في اداء العبادة وعدم الخجالة من التمسك بالدين ، لأن الحق لا يستحى من فعله ، ولأن الذي يخجل من ذلك فهو أضعف من أن يخاصم عدوه في حين أن عدم الرهبة من العدو هو الإيمان الصادق ، قال تعالى : ﴿ **يحبهم ويحبونه اذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم** ﴾ ـ ٥٤ ـ سورة المائدة .

الثالث ـ حب الموت للحياة والتهافت عليه ، فيعلم بأن هذه الروح امانة عنده وقد باعها من الله عزّ وجلّ قال تعالى : ﴿ **ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فَيَقْتلونَ وَيُقْتَلونَ وعداً عليه حقاً** ﴾ ـ ١١١ ـ سورة التوبة . بل علامة على فقدان العقل ، فإنا نجد كثيراً ممن يضحي بنفسه وهو ملحد ولكنه يعلم بان ذلك حياة لأمته وهو جزء منها ، فهو يموت ليعلو شأن أمته فلا تتأخر عن غيرها إذا لم تنل السيادة أو التقدم عليها . ثم ينبغي للمسلم أن يعلم بان النصر مخصوص بمن ينصر الله تعالى بالسعي لاعلاء كلمته واعزاز دينه ، قال تعالى : ﴿ **ولينصرن الله من ينصره** ﴾ ـ ٤٠ ـ سورة الحج .

وأول النصر الطاعة ، فانها موضع تفاوت الأجر في جميع الأعمال ، وعلى قدر الاخلاص فيها يعظم الثواب .

الرابع ـ معرفة الدين معرفةً صادقةً ، من اباحة للنافع وتحريم للضار على شرط الرجوع إلى كتاب الله تعالى عند النزاع والاختلاف ، لأنه الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا يمكن تزوير نصوصه واختلاق روايات له . لكنه ينبغي اعتبار خلاف الائمة والعلماء مداراً للرحمة ، فلا يعترض على من خالفه ولا يحتقره وان اعتقد خطأه لأن المجتهد المخطيء في الفروع له أجر الاجتهاد .

فيجب نبذ الخرافات وتجريد الدين من الوصمات المخجلة مما يسمونه حيلاً شرعية ونحو ذلك من المعايب ، وان يكون العالم عاملاً بمعنى انه يبذل كل غال ورخيص في سبيل اعلاء كلمة الله ، أما جهلة المشايخ من الخرافيين والقصاصين والجامدين مطايا الاستعمار فينبغي احتقارهم ، وان لا يكون زيهم شفيعاً لهم ولا مجد آبائهم إذا كان الأبناء سفلة ، لأنه لا يصح أن يكون العلم ارثاً بدون تحصيل وتعلم ، ومن الجهالة أن يقدس فلان الجاهل لأن أباه أو جدّه كان عالماً ، فالناس ابناء آدم أو نوح وهو نبي وابن النبي أحق بالاكرام من ابن العالم . على أن مما لا ريب فيه أن هذا التقديس واحترام المتنفذين الفسقة وأرباب الوظائف الدينية من جهلة المشايخ كان سبباً لكل بلاء .

الخامس ـ عدم ربط الدين بمقام الوظيفة أو الرتبة ، فإن من أعظم تمزيق شمل المسلمين ووصوله إلى حاله الحاضرة حتى أصبح المسلمون مستضعفين في مشارق الأرض ومغاربها واذلَّ الأمم واحقرها ، اعتبار كل ما يصدر من مقام مشيخة الإسلام أو الإفتاء أو القضاء الشرعي هو من الدين وان خالف قواعد الدين ، بل تنبغي محاسبة رؤساء الدين في كل وقت وتطبيق افعالهم على أقوالهم ومطالبتهم بالدليل وحكمة التشريع ، فلقد أصبحت بلادنا مستعمرة ينصب غير المسلمين فيها المفتين والقضاة الشرعيين ومعظمهم خريج دوائر الاستعلامات والاستخبارات ومع هذا فإن المغفلين من المسلمين ما برحوا يتلقون أوامرهم التي يبلغونها عن المستعمرين بالقبول ويعتبرونها من الدين يعملون بها عن عقيدة ولا يتذكرون بأن كثيراً من هؤلاء اداة لتخريب الدين .

السادس ـ بذل المسلمين المال لايجاد علماء يؤسسون معاهد دينية فكثير منهم ـ في غير الديار التي لا معهد ديني فيها ـ يدرسون قليلاً على بعض المشايخ العبادات وقليلاً من المعاملات النافعة ، وإذا كان من بيت علم اكتفى بتكبير عمامته وتوسيع اكمام جبته من غير أن يعمل بما قرأه ، وبعضهم لا يفهمه وغالبهم لا يقوم بأول الواجبات وهو الإرشاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومعرفة طرقه الخفية والجلية ، وان قام بعضهم بيسير من ذلك فانه يستعمل القسوة والتشديد على من خالف مذهبه حتى تنفر الناس من الدين بسبب هؤلاء المنتسبين

إليه ، وأرى أن ذلك ناشيء من فقد الجامعات الدينية وان الجامع الأزهر هنا لا يقوم بهذا القسط حق القيام في حين أن العقبات تقام أمام الغريب الذي يأتي طالب علم لهذه الديار ، ولربما يأتي يوم لا يوجد في الأزهر من الغرباء إلا النادر مع أنهم كانوا فيه الاكثرية الساحقة .

وإليكم جمعيات المبشرين كيف تنشر الدعاية من طريق الطب وغيره في المدن التي هي خلو من المسيحيين ، فقد بلغني أن البروتستان أقاموا في بلادنا ـ دير الزور قاعدة وادي الفرات ـ معهداً للتبشير ومستشفى وكنيسة في حين أنه لا يوجد في تلك الديار شخص واحد على مذهبهم ، ويقال إن الآباء الكبوشيين عازمون على تشييد مدرسة للتبشير وكنيسة ضخمة ، فان صح ذلك فهي مقدمة لتنصير ابناء المسلمين حتى تكون البلاد العربية اندلساً ثانية من طريق المدارس والدسائس ، ولكن المسلمين نيام والعلماء غير قائمين بواجبهم يضيع عمرا نحريرهم بين قال وقيل معرضاً عن حماية الدين أو الإكتراث بالأخذ في أسباب ذلك .

السابع ـ الاعراض عن كل ما يدل على التشاؤم وعدم المبالاة بالارجاف ، فيتأسى برسول الله (ص) واصحابه الكرام حيث قال الله فيهم ﴿ **الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيماناً وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل** ﴾ ـ ١٧٣ ـ سورة آل عمران . فالمؤمن من لا يكترث بالأعداء إذا كثروا لعلمه بأنه قادم على رب كريم وهو مؤمن باليوم الآخر ، أما الذين لا يثقون بالله فاملهم هذه الحياة فقط لذلك لا يمكنهم أن يتمنوا الموت أبداً لسوء أعمالهم .

الثامن ـ الإجتماع والنظام والطاعة لولاة الأمر ما داموا على النهج السوي ، فان خرجوا عنه فالخروج عليهم وجهادهم فرض لازب حتى يخضعوا للحق ، فإنَّ فئة قليلة على الحق والتقوى خير للمسلمين من جيوش جرّارة ينخر فيها سوس الظلم والفسق وارتكاب الموبقات ، ولكن المسلمين لما وهنت منهم القوى اصبحوا لا يجيزون باسم الشرع الخروج على الإمام بالظلم والفسق بينما كان أحد الاعراب يقول لعمر بن الخطاب وهو على المنبر : لو رأينا فيك اعوجاجاً لقوّمناه بسيوفنا ، ولم يقل أحد من الصحابة قد خرجت على الإسلام وعصيت لأن

السيف لا يشهر على الإمام إذا كان ظالماً ، ولم يعلموا أن الرضاء بحكم الظالم تشويق للظلم وإيجاد لأسباب تقويته حتى يصل للمسلمين ما أصابهم اليوم من ذل وضعف وخمول وحقارة .

وما جعل الشارع صلاة الجماعة تعدل صلاة الفرادى بسبع وعشرين درجة كما في الصحيحين إلا لتعويد المسلمين على النظام والطاعة ، بل إن جعل الصلاة على هذه الصورة بحيث يبطلها تقديم بعض الأركان على بعض هو النظام بعينه ، فإذا كان الله يشترط النظام لقبول العبادة فنجاح الأمور الدنيوية بالنظام أولى وأجدر ، لأنَّ الفوضى خراب ودمار مهما يكن شكلها ونوعها ، ولذلك كان رسول الله (ص) يشدد في لزوم تنصيب الأمير ولو للمسافر سفراً قصيراً .

روى الإمام أحمد عن عبد الله بن عمر قال ، قال رسول الله (ص) « لا يحل لثلاثة يكونون في فلاة من الأرض إلا أمّروا عليهم أحدهم » . وذلك لجمع الكلمة التي يرمي إليها الدين الإسلامي في جميع أحكامه ، فإنَّ الإجتماعات تبتدىء في مساجد الاحياء في الصلوات الخمس ، ثم تتسع لأهل المدينة أو للمصر في الجمعة، ثم تجمع أهل المدن والقرى في مصلى العيد بأحد أطراف المدينة ، ثم اجتماع المسلمين بأشخاص ممثليهم من أولي العقول عن أنفسهم أو عن طريق البدل باذن وبغير اذن ومن أرباب الثروة عن أنفسهم في الحج فانه المؤتمر الأعظم للمسلمين لو عقلوا قول الله تعالى : ﴿ **ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله** ﴾ ـ ٢٨ ـ سورة الحج ، فقدَّم شهود المنافع ، ولهذا فإن جميع العبادات إذا فسدت لا يصح المضي فيها إلا الحج ، لأنَّ الذِكْرَ إذا فسد فإنَّ شهود المنافع ما برح باقياً ، فيستطيع الاغنياء أن يرسلوا عقلاء بلدانهم وعلماءهم عن طريق البدل عن آبائهم وأمهاتهم وأسلافهم بدون احتياج إلى وصية منهم ، ولكن أنّى للمسلمين أن يدركوا ذلك وحكمة التشريع محظور أن يبحث عنها طالب علم فضلاً عن العامي ، وإنما أصبحت مهمة الحاج أن يحكي لنا هيأة المحلات المقدسة أو يشغل نفسه بعدِّ أبواب الحرم ومعرفة نقوش الستار والميزاب وغير ذلك من الأمور التي لا علاقة لها بالحج ، فلا حول ولا قوة إلا بالله .

التاسع ـ الاخذ بالأسباب ـ فإنَّ الله ربط المسببات كلها بالأسباب ، حتى أن

المعجزات الخارقة للعادة تأخذ صورة من الأسباب ، فإنَّ رسول الله (ص) لما سقى في غزوة الحديبية خمسمائة والفاً مع حيواناتهم ، أتى بقليل من الماء ووضع يده فيه وشربوا وسقوا حتى كفاهم ولم يضع يده باناء فارغ وإنما أخذ بصورة الأسباب ليعلم المسلمين أن ذلك سنة الله في خلقه ولن تجد لسنة الله تبديلاً ، فالحصول على الأشياء العظيمة من طريق الكسل أمر غير ممكن عادة بل هو علامة النفاق ، فالويل كل الويل من دعاة هذا الحزب وهم الإتكاليون الذين يريدون أن يتعود المسلمون على القعود ويحتجون على مشروعيته بالقضاء والقدر مع أنهما ـ كما قدمنا ـ من أهم الأسباب التي تدفع المسلم إلى الجهاد في سبيل الله ليعلم بأنه لا يصيبه إلا ما كتب له ، لكن الآية انعكست فأصبح القضاء والقدر دليلاً على جواز القعود وبرهاناً على جعل القبيح أو المنكر غير مستهجن لأنَّه مقدر من الله ومراد له ، ويعضدون ذلك بحديث « لو انكم تتوكلون على الله حق توكله لرزقكم كما ترزق الطير تغدو خماصاً وتروح بطاناً » . . رواه أحمد والترمذي والحاكم وابن ماجة من حديث عمر بن الخطاب ، مع أن هذا دليل على الإلحاح في العمل وطلب الرزق لأنَّ الطير تغدو صباحاً جياعاً من وكرها للسعي وطلب الرزق فلا ترجع إلى وكرها إلا مساء وقت الرواح شبعانة ، ولعل هذا حجة على جواز الإشتغال نصف العمر لأن الطير تسعى النهار كله وتأوي إلى وكرها ليلاً ، في حين أن الشارع رضي منا للعمل بثلث اليوم والليلة ، أمَّا المغفلون فلا يخجلون من جعل هذا الحديث برهاناً على صحة القعود والخمول والكسل ، ولكن المصيبة ان كثيراً من أهل العلم لا يعرف اللغة العربية ولا يعرف دقائقها وإن كان ينتمي بعنصره إلى العرب ، ولعلنا نجد مسوغاً في ضم معرفة اللغة العربية معرفة صحيحة بهذا البند ليكون اخذاً في الأسباب لمعرفة الدين على حقيقته ، ولأنها اللغة الجامعة لشعوب كثيرة .

العاشر ـ الإعتقاد بأن دين الإسلام دين العز والسؤدد وانه صالح للدنيا والآخرة ، ولا سيما في زمان بلغت الدسائس التي تلقى في أذهان المسلمين المتعلمين درجة أنهم اصبحوا يعتقدون أن الإسلام دين جامد لا يصلح للحياة ، حتى أن بعض الحكومات التي كانت تنتمي للإسلام تبرأت منه أخيراً بداعي انه

يورث الذل بينما المسيحية تورث العز في حين أن نظرة واحدة إلى التاريخ تدلنا على أن العرب كانوا قبل الإسلام ضعافاً ولكن الإسلام قد أعلى شأنهم ورفع كلمتهم ، وان الدولة التي تبرأت من الإسلام كانت ضعيفة همجية وكانت رحلتها من الشرق بسبب الجوع والفقر فلما دخلت في الإسلام صارت من أعظم دول الأرض ، ولكنها لما اتخذته مطية ووسيلة بعدما كان مقصداً تفسخت وتجرأ عليها من كان محكوماً لها لما كانت متمسكة بالدين عن إخلاص .

وان اليونان والرومان كانوا أعزَّ دول العالم فلما دخلوا في المسيحية ضعف شأنهم وزالت دولتهم واصبحوا لا حول لهم ولا طول إلى أن حوروه وجعلوه لا علاقة له مع السلطة والدولة .

الحادي عشر ـ تعود المسلمين على التبرع في سبيل المصلحة العامة ، فإن هذه الكثرة الهائلة لو بذلت القليل من المال لأوجدت ثروة طائلة جداً ، فلو أن كل مسلم يبذل في الشهر الواحد قرشاً لجمعوا في السنة الواحدة ثلاثة آلاف وستمائة مليون قرش وهذه ثروة لا يستهان بها ، وعندئذ يسهل عليهم انشاء كل ما يوجد من المعامل والآلات الحربية والمهمات والمخترعات وغير ذلك من أنواع الصناعة ، ولكن أنّى لهم ذلك وهم لا يعرفون المصلحة العامة ولا المفاخرة بالأمة ، في حين أن هذا خلق جاهلي قال عمرو بن كلثوم في معلقته :

إذا بلغ الفطام لنا صبي   تخر له الجبابر ساجدينا

ولكنا مع الأسف نعيد من الجاهلية مثالبها ومن الدور الإسلامي ما حكاه الله عن المنافقين ، أما الأمور المستحسنة فانا نعرض عنها ولا نرضاها وتلك شأن كل أمة انحطت مداركها وسرى في جسمها مرض الإنحلال والضعة والخمول .

الثاني عشر ـ الإتحاد التام وحب الأمة ـ حتى نكون كما قال رسول الله (ص) كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى عضو منه تداعى إليه سائر الجسد بالسهر والحمى ، رواه البخاري في صحيحه ، ولكنّا أصبحنا لا نبالي باخواننا الأقربين إن هلكوا فضلاً عن الأبعدين ، فما أصاب مسلمي الغرب ومراكش والبربر والشام وفلسطين لم يكن ليهز المسلمين في حين أن أميركا البعيدة عن أوروبا يتطوع شبانها الطيارون لمحاربة الأمير عبد الكريم انتصاراً منهم لفرانسا واسبانيا

ولا يكون ذلك تعصباً ولا عداوة بالمسلمين ، وإن البلاد الشامية يوجد فيها من المهاجرين غير المسلمين أناس كثيرون وان أحدهم ليسير مسافة بعيدة أو ينتظر أياماً ليشتري من أفراد أمته ، أمّا المسلمون فإنهم يشترون من غير المسلمين بأسعار أغلى من أسعار المسلمين بحجة الإنتظام أو إجادة الصنع أو التمدن والذوق وربما يكونان من محل واحد ، فإنّها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور .

الثالث عشر - الإعتماد على النفس وعدم إفساح مجال لتطرق الوهن المضعف للعزيمة ، فإنَّ من أجلِّ حكمة الصيام التمرن على الإعتماد على النفس والتعود على البطولة وقوة الإرادة ، لأنه إذا كان قامعاً لشهواته مرضاة لربه فإنه الشجاع الماجد والبطل المغوار لا ييأس ولا يبالي بما ينتابه في سيره ولو اصطدم بالعقبات مرات عديدة حتى يكون ممن قال الله تعالى فيهم : ﴿ **وكأين من نبي قاتل معه ربّيون كثير فما وهنوا لما أصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا والله يحب الصابرين** ﴾ - ١٤٦ - سورة آل عمران .

الرابع عشر - استخدام العقل الذي جاء الإسلام محرراً له من قيود عادات الجاهليين ، فلقد أمر الله بالتدبر في كل شيء حتى كتابه عزّ وجلّ فقال تعالى : ﴿ **أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوبٍ اقفالها** ﴾ - ٢٤ - سورة محمد ، وان لا يقتصروا في تحصيل العلم على الفقه المتعلق بصورة العبادة الظاهرة فقط ، بل يتجاوزون بالفقه إلى ما عرّفه المتقدمون من أنه معرفة النفس ما لها وما عليها ليشمل (التوحيد والعبادات والمعاملات والأخلاق) ، وأن لا يذهلوا عن حكمة التشريع ومعرفة اسرار الأحكام ، وأن يبذلوا الجهد في تحصيل العلوم التي تنير الذهن وتصقل العقل وتحفظ اللسان عن الخطأ ، وأن يهتموا بالعلوم الكونية الأرضية والسماوية وما بينهما وما له علاقة بها من هيأة ورياضة وصناعة وزراعة وتجارة وحكمة وغير ذلك قال تعالى :

﴿ **إنَّ في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فاحيى به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء**

والأرض لآيات لقوم يعقلون ﴾ ـ ١٦٤ ـ سورة البقرة .

فترى الحق تعالى يرغبنا في أن نعرف علوم الأرض وما في بطنها وما على ظهرها من نبات وحيوان ومعدن وجماد ، ويشوقنا إلى معرفة الأمطار وما ينجم عنها والرياح وتصريفها ، ويحثنا على معرفة الأفلاك والإطلاع على علوم الهيأة والنجوم والفنون الكونية وعلاقاتها مع بعضها ، لأن أمَّة شهد لها الله بأنها خير أمة أخرجت للناس لا شك في أنه لا يرضى لها أن تكون علومها مقصورة على أبحاث بسيطة لا أثر لها في المجتمع ولا حس لها في علوم الكون ونظامه ، ولا يقبل منها أن تبقى مكتوفة الأيدي بينما تظهر أدمغة أعاديها كل يوم اختراعاً جديداً .

إن الله تعالى غني عن العالم وعن عباداتهم ، ولكنه شرع العبادات والأحكام والشرائع لمصلحة البشر أنفسهم ولأجل هدايتهم كي يستبين الرشد من الغي والصواب من الخطأ والحق من الضلال ، وان من أجلّ نعم الله علينا أنْ خلقنا في آخر الزمان لنقارن بين الديانات والشرائع حتى تظهر لنا أحقية الدين الإسلامي ، ويتضح لنا أنه الدين العدل الحق الصالح لكل فرد من أفراد البشر ذكراً أو أنثى ، قوياً أو ضعيفاً ، صحيحاً أو عليلاً ، هرماً أو شاباً في جميع الأزمنة والأمكنة ، لأنه روعي فيه حال الضعيف ولم يضطهد القوي ولم يظلم اعداءه ، ولم يغمط فيه حق ذي حق وهذا هو السر في انتشاره من غير دعاة له .

إن الشريعة الإسلامية هي المتممة للتشريع البشري العام ، فلا يصح أن يطرأ عليها نسخ ولا تغيير ، وإن من أعظم ما تأمر به هذه الشريعة الغراء الإعتماد على النفس ونبذ كل فكرة تجر إلى اليأس أو تؤدي إلى الخور أو تسوق إلى الكسل ، وإنَّ إنتشار هذه العقيدة والتحقق بها في صدر الإسلام كان سر نجاح وتقدم الصحابة والتابعين لهم ، فعار على الأبناء أن ينحرفوا عن الجادة التي سار عليها الآباء واشنع العار أن يتخلفوا عنهم ولا يتوصلوا إلى سؤددهم في الدنيا ، ولربما أنهم لا يلتقون بهم في الأخرى ، ولم يعلموا أن أول الواجبات عليهم ، أن يقتفوا آثارهم ولو من قبيل التجربة كما جربوا تقليد اعدائهم في السير وراءهم مرّات عديدة فباؤوا بالخزي والخسران . فكان ما وصلنا إليه اليوم ان استعبدنا العدو واستعمر بلداننا وتصرف في شؤوننا الدينية والدنيوية واعتبرنا عبيداً ارقاء ،

ولا يزال كثير من الشعب العربي ـ ركن الإسلام الأعظم ـ ممن ينتمون للدين الإسلامي ينصرون العدو ويشدون أزره ، ويبذلون أرواحهم في سبيل بقاء حكمه ، ويسعون جهدهم لتمكين مخالبه في جسم الأمة المسكينة طمعاً في شيء زهيد او أمر موهوم .

والأغرب من هذا أنّا نرى كثيراً منهم ينتسبون للعلم والبعض لطريقة الصوفية ، فيعتمد الأهليون على فتوى الأول في دينهم ويتبركون بتقبيل يد الثاني ويطلبون دعاءه ، والأمة بمجموعها ذاهلة عن هذا لا تحاسبهم ولا تريهم جزاءً يعتبر به غيرهم فيرتدع عن تقويض بناء الدين العظيم لأنهم انتقلت إليهم الهيبة منهم فاصبح الطعن فيهم طعناً في العلم والولاية ، ولم يعلموا أن هؤلاء بعيدون عن العلم لأن جهلهم جهل مركب ، وبعيدون عن الولاية لأنهم تولوا اعداء الله قال تعالى : ﴿ ومن يتولهم منكم فإنه منهم ﴾ ـ ٥١ ـ سورة المائدة .

كان المسلمون في صدر الإسلام يسمون العالم قارئاً ، بمعنى أنه قرأ كتاب الله تعالى وفهم معانيه ، ولقد أنزله الله ليتدبر الناس آياته ليؤمنوا به قال تعالى : ﴿ كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب ﴾ ـ ٢٩ ـ سورة ص ، وإلّا كان التكليف بالإيمان فوق الوسع وقد قال الله تعالى : ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾ ـ ٢٨٦ ـ سورة البقرة وكانوا لأجل الآية الواحدة والإطلاع على معانيها وفهمها يرحلون الأيام الطوال ، وان عمر بن الخطاب لما سأل شيوخ بدر عن معنى : إذا جاء نصر الله والفتح ولم يعرفوا الجواب وعرفه عبد الله بن عباس قدَّمه عليهم وهو يافع وهم شيوخ الإسلام والمشهود لهم بأنهم من أهل الجنة ، وكان النزاع بين الصحابة أو التابعين في الدين لا يرفعه إلا آية من كتاب الله تعالى أو حديث من سنة رسول الله (ص) ، أما نحن فاعرضنا عن ذلك كله ، وغاية ما عرفناه تقديس العادات إذا مر عليها زمن طويل واتباع البدع والأعراض عن كتاب الله تعالى وسنة رسوله ، والمفاخرة بآبائنا الأقدمين وتاريخهم الزاهر ، في حين إنا لا يحق لنا أن نفاخر بالماضي القديم وليست بيننا وبينه صلة تربطنا به ، فإنَّ الذلة التي نحن عليها وسوء الحال الذي نحن فيه من خذلان الحق والخوف من العدو ومن الموت يدعان الآباء ينكرون الابناء ولا يتعرفون عليهم بأنهم من سلالتهم ،

وكيف يرضى بنا من لا يخاف في سبيل الحق لومة لائم ويبذل جهده ليموت شهيداً في سبيل الله تعالى وكان يقتل أباه وأبنه وأخاه إذا رأى منه عداوة للدين الإسلامي ؟ ونحن لا نهتم بالدين إلا بمجرد الإنتساب إليه وإنا نتقبل أحكامه بصورة سطحية ونحوّرها على حسب مطامعنا وعاداتنا وهوى نفوسنا ، ولذلك نرضى بالذلة والخضوع اللذين لا يبيحهما الإسلام لمؤمن ، أما الخوف من الأعداء فإنه علامة النفاق قال الله تعالى :

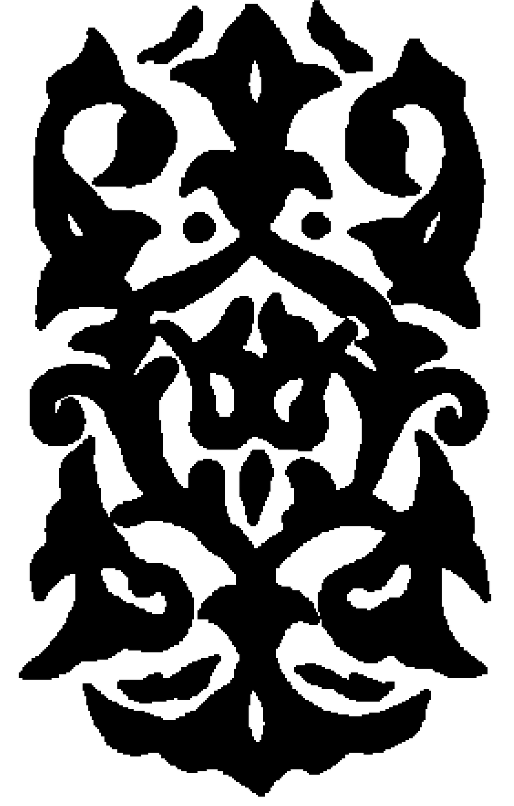
﴿ **يحلفون بالله إنهم لمنكم وما هم منكم ولكنهم قوم يفرقون ، لو يجدون ملجأ أو مغارات أو مُدَّخَلاً لَوَلَّوا إليه وهم يجمحون** ﴾ ـ ٥٧ ـ سورة التوبة .

وكان الأجدر بنا أن نتخلى عن هذه الرذائل ، ونتحلى بالفضائل التي جاء بها الدين الإسلامي ـ وذكرنا قسماً منها ـ ولكنا شطحنا عن مهيع السلامة وشارع النجاح وملنا إلى الخمول والكسل ، في حين أن من أراد الحق وولوج المعابر الموصلة إليه فالطريق واضح مستقيم ، والحياة أحقر من أن تصد المؤمن عن الجهاد في سبيل الله ، وان أشنع الأمراض وأشدها فتكاً في جسم الأمة الإسلامية هي المجاملة وزعم التعاون مع اعداء الله تعالى والخوف من انقلاب الأمر قال تعالى :

﴿ **فترى الذين في قلوبهم مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى أن تصيبنا دائرة فعسى الله أن يأتي بالفتح أو أمر من عنده فيصبحوا على ما أسرّوا في أنفسهم نادمين** ﴾ ـ ٥٢ ـ سورة المائدة .

فالذين يقولون من المسلمين نحن نعلن المعاونة مع الكفار خشية منهم ومنفعة للمسلمين ويتوددون إليهم بأذية المسلمين هم كاذبون في دعوى الإسلام والإيمان ، وإنّما هم مندفعون بنفاق في قولهم بدليل قول الله تعالى في آخر سورة المجادلة :

﴿ **لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادّون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه ويدخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها رضي الله عنهم ورضوا عنه أولئك حزب الله ألا إنّ حزب الله هم المفلحون** ﴾ .



حقوق أهل السنّة في دستور الجمهورية الاسلامية الايرانية

إعداد : قسم الفرق والمذاهب في مؤسسة التبليغات الاسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون ﴾

الثورة الإسلامية في إيران ، ثورة إسلامية بكل ما لهذه الكلمة من معنى ، أي انها انبثقت من أجل سيادة القيم الإسلامية وهي تعمل منذ انطلاقتها وحتى اليوم على تحقيق هذا الهدف بكل جد .

لقد لبّى الشعب الايراني نداء قائده ، بكل إخلاص وتفان ، ونهض من أجل استعادة مجد الإسلام ، ووقف أمام رصاص الأعداء متسلحاً بنداء لا إله إلا الله محمد رسول الله ـ وصبر وصابر حتى نصره الله .

لقد اعتمد أبناء هذا الشعب على القوة الإلهية الأزلية ، وساروا خلف قائدهم وعملوا بجد من أجل تحقيق الأهداف السامية للإسلام ـ وحققوا في هذا البلد ـ أكبر طموحات المسلمين ألا وهو إقامة دولة إسلامية على أساس القرآن وأحكام الشرع وتدوين دستور يستمد مواده من الشريعة المقدسة .

إن الدستور الإسلامي الذي هو حصيلة جهود مجموعة من الخبراء الذين وقفوا حياتهم لنشر المفاهيم الإسلامية والأحكام الشرعية ، هذا الدستور عكس مرة أخرى الوجه الناصع للإسلام ، وجسدت مواده وأصوله ، عدالة الإسلام وسماحته من خلال إعطاء كل ذي حق حقه ـ سواء كان مسلماً أم غير مسلم ـ إذ نقرأ في الأصل الثالث عشر من هذا الدستور :

« الايرانيون الزرادشت واليهود والمسيحيون هم وحدهم الأقليات الدينية المعترف بها ـ وتتمتع بالحرية في أداء مراسمها الدينية ضمن نطاق القانون . ولها أن تعمل وفق قواعدها في الأحوال الشخصية والتعاليم الدينية » .

هذا الدستور يجسد الديمقراطية الصحيحة القائمة على أساس الإسلام ، حيث تضمن جميع الحقوق التي منحها الإسلام للأفراد .

المادة التاسعة

« في الجمهورية الإسلامية في ايران تعتبر الحرية والإستقلال والوحدة وسلامة الوطن أموراً غير قابلة للتجزئة ، وتكون المحافظة عليها من مسؤولية الحكومة وجميع أفراد الشعب ، ولا يحق لأي فرد أو مجموعة أو أي مسؤول أن يلحق أدنى ضرر بالإستقلال السياسي أو الثقافي أو العسكري لايران أو ينال من سلامة الوطن باستغلال الحرية الممنوحة ، كما لا يحق لأي مسؤول أن يسلب الحريات المشروعة بذريعة المحافظة على الإستقلال ووحدة البلاد ولو كان ذلك عن طريق وضع القوانين والقرارات .

وعلى أي حال فان نظرة سريعة لأصول ومواد الدستور في الجمهورية الإسلامية كافية لإقناع أي انسان يتمتع بالإنصاف بأن هذا الدستور ، رغم أن الطريق مفتوح أمامه للتكامل أكثر فأكثر ، إلا أنه يعتبر ـ حالياً ـ أفضل دستور يمكنه عكس الوجه الناصع للإسلام .

إن وضع هذا الدستور والعمل به يعتبر بحد ذاته ، عملية جهاد ومواجهة مع أعداء الإسلام حيث تكالبوا على الجمهورية وراحوا يستخدمون كل أساليبهم وحرابهم وحيلهم في محاربة هذه الثورة الإلهية .

ويمكن اعتبار الإعلام ، واحداً من أهم الحراب التي استخدمها أعداء الإسلام ضد الثورة ، حيث استخدموه في تشويه سمعة الجمهورية الإسلامية مستخدمين في هذا السبيل وسائل الإعلام العالمي التي تسيطر الإمبريالية والصهيونية على الغالبية العظمى منها . فراحت هذه الوسائل تكيل الإتهامات والإفتراءات لهذه الثورة الوليدة علهم يستطيعون من خلال ذلك اطفاء نور الله

﴿ يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون ﴾ .

ومن افتراءات الإعلام الإستكباري على الثورة الإسلامية ، ادعاؤه بأن دستور الجمهورية الإسلامية قد تجاهل حقوق أهل السنّة ولهذا فان السنة في ايران يعيشون ظروفاً صعبة ، وقد طرح الإعلام هذا الموضوع على عدة محاور يمكن تلخيصها بما يلي :

١ ـ دستور الجمهورية الإسلامية في ايران ليس دستوراً اسلامياً ، بل هو دستور يضمن حقوق مجموعة خاصة .

٢ ـ الجمهورية الإسلامية ليست صادقة في مطالبتها بالوحدة بين المسلمين .

٣ ـ الثورة التي حدثت في ايران ، ليست ثورة اسلامية بالمعنى الصحيح .

٤ ـ محاولة تشويه نظرة الأخوة من أهل السنة في أرجاء العالم ، حول الثورة الإسلامية في محاولة للقضاء على الوحدة الإسلامية وتفكيك أواصر الأخوة والتعاون بين المسلمين .

٥ ـ الحد من تحركات ونشاطات المطالبين بتحكيم الإسلام من خلال تشويه صورة البلد الذي تحققت فيه أول ثورة اسلامية .

٦ ـ الإيحاء بأن دستور الجمهورية الإسلامية ، إنما هو مجموعة قوانين تتجسد فيها الميول القومية ـ وهي ليست من الإسلام وقوانينه بشيء .

لكن الحقيقة التي لا تخفى على أحد ، هي أن كل الإدعاءات والأباطيل السالفة لا أساس لها من الصحة ، وهذا ما ستثبته السطور التالية ، خاصة فيما يتعلق بالمحور الأخير السالف الذكر ، والذي أوجد ابهامات واشكالات عديدة . فهناك نصوص عديدة في دستور الجمهورية الإسلامية تؤكد بوضوح اهتمام الثورة الإسلامية بشؤون مسلمي باقي الدول الإسلامية وسعيها لإقامة الوحدة الإسلامية إذ نقرأ في المادة الحادية عشرة :

« بحكم الآية الكريمة : **﴿ إن هذه امتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون ﴾**

يعتبر المسلمون أمة واحدة ، وعلى حكومة الجمهورية الإسلامية في ايران اقامة كل سياستها العامة على أساس تضامن الشعوب الإسلامية ووحدتها ، وأن تواصل سعيها من أجل تحقيق الإتحاد السياسي والإقتصادي والثقافي في العالم الإسلامي » .

وفي المادة السادسة عشرة من دستور الجمهورية الإسلامية نقرأ :

« بما أن لغة القرآن والعلوم والمعارف الإسلامية هي العربية ، وأن الأدب الفارسي ممتزج معها بشكل كامل ، لذا يجب تدريس هذه اللغة بعد المرحلة الإبتدائية حتى نهاية المرحلة المتوسطة في جميع الصفوف والحقول الدراسية » .

وفضلاً عن كل ما قيل عن حقوق الأخوة أهل السنّة في ايران ، فان هناك نقطة هامة لا بد من الإشارة إليها ، لأهميتها في ادراك فحوى لغة دستور الجمهورية الإسلامية فيما يخص أهل السنة .

نحن نعلم أن كلمة « المسلمين » تطلق على الشيعي والسني على حد سواء ، وأينما وردت هذه الكلمة خالية من أية قرينة ، فانها تعني ذلك المفهوم العام للكلمة . وهكذا الحال مع كلمة « الشعب » المجردة ، إذ عندما تأتي مجردة عن أية قرينة فأنها تعني جميع أبناء الوطن بغض النظر عن أديانهم وأجناسهم وانتماءاتهم .

ومن هنا نرى أن جميع الحقوق التي نص عليها دستور الجمهورية الإسلامية ـ للمسلمين ـ تشمل الشيعة والسنة على حد سواء ، وكل ما نص عليه الدستور من حقوق لأبناء الشعب ، إنما يشمل جميع المواطنين مهما كانت أديانهم أو مذاهبهم . وفي التطبيق فان الدستور لم يترك القضايا التفصيلية دون علاج ، إذ قام بتفصيل وشرح المسائل الجزئية لإزالة أي إبهام .

المادة الثانية عشرة :

« الدين الرسمي لايران هو الإسلام والمذهب الجعفري الاثنا عشري - وهذه المادة تبقى إلى الأبد غير قابلة للتغيير .

وأما المذاهب الإسلامية الأخرى والتي تضم المذهب الحنفي والشافعي والمالكي والحنبلي والزيدي فأنها تتمتع باحترام كامل ، واتباع هذه المذاهب أحرار في أداء مراسمهم الإسلامية حسب فقههم ، ولهذه المذاهب الإعتبار الرسمي في مسائل التعليم والتربية الإسلامية والأحوال الشخصية (الزواج والطلاق والأرث والوصية) وما يتعلق بها من دعاوى المحاكم .

وفي كل منطقة يتمتع اتباع أحد هذه المذاهب بالأكثرية ، فان الأحكام المحلية لتلك المنطقة ـ في حدود صلاحيات مجالس الشورى المحلية ـ تكون وفق ذلك المذهب ، هذا مع الحفاظ على حقوق اتباع المذاهب الأخرى » .

فهذه المادة تركز على حقائق أساسية تنبغي الإشارة إليها :

أولاً : ـ الدين الرسمي للدولة هو الإسلام لا غير .

ثانياً : ـ المذهب الرسمي هو المذهب الجعفري الاثنا عشري .

ثالثاً : ـ ضمان الإحترام التام لأتباع المذاهب الإسلامية الأخرى ، ومنحهم امكان اقامة مراسمهم وتعليمهم وتربيتهم ، وتنظيم أحوالهم الشخصية وفق فقههم .

رابعاً : ـ في المناطق التي يشكل فيها أتباع مذهب اسلامي الأكثرية ، تكون المقررات المحلية في حدود مجالس الشورى وفقاً لهذا المذهب .

وقد وقع النص على المذهب في هذه المادة مورداً للإعتراض من قبل البعض ، وهم على فريقين .

فريق من المعاندين والذين في قلوبهم مرض والساعين لضرب الثورة الإسلامية وبأية وسيلة كانت ، وقد وجد في هذه النقطة مادة للتفريق والتشويه وتحقيق مآربه .

وفريق آخر لم يعترض لهوى في نفسه وإنما ظن أنه يصلح الأمر باعتباره نقصاً في الدستور الإسلامي فراح يتمنى لو لم تأت هذه النقطة ليمكن جعل الدستور دستوراً للعالم الإسلامي كله .

أما نحن فلا كلام لنا مع الفريق الأول ، ولا نظن أنهم يجدون من يستمع

إليهم ممن له غيرة على دينه واسلامه ويسعى لتطبيقه على شؤون الحياة ، ولـذلك نركز على مخاطبينا الحقيقيين في هـذا البحث وهم الفريق الثـاني ، طالبين منهم أن يلاحظوا بكل موضوعية ما نطرحه هنا ليكتشفوا نقطة الخلط والإشتباه ، ولكي نتفق معاً على رؤية واحدة .

وسنختصر ما نريد قوله في نقاط ·

النقطة الأولى : أن الدستور الإسلامي دستور لمنطقة معينة محكومة بظروف وشرائط خاصة ، وفي اطار مقررات دولية معينـة ، ولا يمكنها أن تنفصـل عن هذا المجموع المتعارف اليوم . وحينئذ فيجب أن تأخذ كـل ذلك بعين الإعتبـار ، ولم يكتب دستوراً للعالم الإسلامي كله بحيث يمكن تطبيقه على كل منطقة في العـالم الإسلامي بحذافيره ، وليس المراد منه ذلك وإلا لما أمكن تعيين اللغة والعلم ومـا إلى ذلك ولا بد من لحاظ أمرين مهمين هما :

١ ـ دفع النظرية الدينية إلى واقع التطبيق العملي بشكل أصـول عملية نشتق منها فروعاً وقوانين تفصيلية .

٢ ـ ملاحظة متطلبات الواقع المتغير والظروف الزمانيـة التي يعمل فيهـا هذا الدستور .

فإذا وجدنا أموراً خاصة بهذه القطعة من الأمة الإسلامية ، فان ذلك لا يعبـر مـطلقاً عن اختصـاصات اضـافية لهـا ، ولا عن غض النظر عن اتصـالها الحقيقي بجسم الأمة كلها ، وبالتالي لا يعبر عن نقص في هذا الدستور ما دام مكتوباً بهذه الروح ، بل لا يمكن أن يكتب ـ بشكل عملي ـ بغيرها .

النقطة الثانية : إننا إذا استعـرضنا أنمـاط السلوك في مجتمع مـا ، استطعنـا بشيء من الإجمال أن نرجعها إلى نوعين :

الأول : السلوكات الإجتماعية التي تعبر عن حركة الكل الإجتماعي بشكـل منسجم موحد ، لتحقيق الأهداف العليا .

الثـاني : السلوكات الشخصيـة التي يمكن أن تتصف بخصائصهـا المعينة ،

ولا يشترط فيها الإنسجام التام ، ولا يضر الإختلاف فيها ، بل نكون غير واقعيين إذا طمحنا للوحدة والإنسجام الكامل حتى في السلوكات الشخصية (ونريد منها هنا الأعم من السلوك الفردي أو العائلي أو حتى السلوك الإجتماعي الذي لا يتنافى - إجمالاً - مع الحركة الكلية للمجتمع) .

ومن ملاحظة طبيعة هذين النوعين نعرف أن النوع الأول يجب أن يكون موحداً ولا يمكن وضع أي خلل فيه أو تفاوت ، وإلا تمزق المجتمع شر ممزق ، أما النوع الثاني فقد لا يترتب ضرر على الإختلاف فيه ، أو فلنقل أنه لا مناص من تحمل هذا الإختلاف نتيجة طبيعة اختلاف الفهم في المجالات الفقهية .

فيمكن إذن القبول بسلوكات متنوعة نتيجة الإختلافات الفقهية لا بين المذاهب الإسلامية المعروفة فحسب ، بل حتى بين مقلدي الإتجاهات المتفاوتة في اطار المذهب الواحد .

النقطة الثالثة : هناك مساحات عقائدية واسعة جداً بين المسلمين ، كما أن هناك بعض الإختلاف على هذا الصعيد ، إلا أن ما يرتبط بموضوعنا هنا هو الجانب الفقهي حيث نعرف أن المذاهب الإسلامية ، بل وربما علماء المذهب الواحد ، قد يختلفون في تفسير نص أو تقرير مصلحة ، وما إلى ذلك ، وهذا الإختلاف طبيعي من جهة ، كما أنه ليس واسعاً من جهة أخرى . . . حيث لا نجدهم يختلفون إلا في مساحة صغيرة ، وحتى هذه المساحة الصغيرة لا تترك أثرها في مسألتنا هذه إلا في الأحكام التي ترتبط بالسلوكات الإجتماعية العامة التي أشرنا إليها من قبل . أما الأحكام الشخصية فلا أثر لها في هذا المجال .

وهذا الإختلاف في بعض الأحكام المتعلقة بالسلوكات العامة ، لا بد من توحيد الموقف منه ، ولا يمكن أن يترك هكذا يعصف به هذا الرأي أو ذاك أو تتبع كل مجموعة رأياً الأمر الذي يعود على الأمة بالتمزق القانوني . ولا مجال هنا لمن يطالب بسكوت الدستور عن هذا المعنى وايكاله للظروف . فان ذلك يعني سكوت الدستور عن نقطة مهمة دستورية قد تؤدي إلى أنماط من الإختلاف الكبير ، والطريف أن الدساتير التي سكتت عن هذا الجانب تبنت - علمياً - أحد المذاهب الإسلامية دون غيره .

النقطة الرابعة : اتبع الدستور الإسلامي الحل الطبيعي الذي أكده بعض المفكرين الإسلاميين كما يبدو . وهذا الحل يقضي باللجوء (في هذه الموارد الإختلافية التي يجب توحيد الموقف فيها) إلى مذهب الأكثرية الساحقة للشعب الايراني ، وهو المذهب الجعفري .

وهذا الأمر منسجم تمام الإنسجام مع مقتضى العمل بنظام الشورى من جهة ومقتضيات العدالة بشكل طبيعي من جهة أخرى .

وهذا الأمر هو الذي قدمه المرحوم العلامة المودودي عندما تعرض قبل قيام الثورة الإسلامية نفسها لمثل هذه المشكلة فقال في كتاب ، (القانون الإسلامي) ما يلي :

الخلافات الفقهية

والإعتراض الثالث أن الإسلام فيه فرق دينية كثيرة ، ولكل فرقة منها فقه مستقل عن فقه غيرها ، فاذا تقرر الآن تنفيذ القانون الإسلامي في قطر اسلامي كباكستان مثلاً ، ففقه أي فرقة منها سيكون على أساسه هذا القانون ؟

وهذا اعتراض له أهمية كبرى ووزن عظيم في نظر الذين يعارضون فكرة تنفيذ القانون الإسلامي في باكستان أو غيرها من البلاد الإسلامية ، وهم يعلقون عليه من الآمال ما لا يعلقون على أي اعتراض آخر ، وهم على أساسه يتوقعون أن يفرقوا كلمة المسلمين وينالوا بغيتهم من دفع خطر الإسلام ، وقد يضطرب لأجله كثير من المسلمين المخلصين ممن لا علم لهم بالحقيقة ، ويظلم عليهم الطريق ، ولا يكادون يتبينون حلاً لمعضلته العويصة ، في حين أن ليس هذا الإعتراض بمعضلة أصلاً ، وهو لم يقم طوال الثلاثة عشر قرناً الماضية ليوم واحد عَقَبة في سبيل تنفيذ القانون الإسلامي .

فأول ما يجب أن يعرف بهذا الصدد أن الجهاز الأساسي للقانون الإسلامي، الذي يشتمل على ما افترض الله تعالى من الأحكام والقواعد والحدود القطعية ، مازال معترفاً به على صورة واحدة بين جميع فرق المسلمين

وطوائفهم . ولم يكن بينهم شيء من الخلاف في بابه قبل اليوم ، ولا له وجود في هـذا الزمـان . وكل خـلاف وجد بين المسلمين حتى الآن ، فـانما كـان في تعبير الأحكام والمسائل الإجتهادية وقوانين دائرة الإباحة وضوابطها وحسب .

أمـا حقيقة هـذه الخلافـات ، فهي أن ليس كل تعبيـر لأي حكم من أحكام الإسلام جاء بـه عالم من علمـاء المسلمين ، ولا كل مسـألة استخـرجها إمـام من أئمتهم بقيـاسه أو اجتهـاده ، ولا كل فتـوى أصدرهـا مجتهـد من مجتهـديهم على أساس الإستحسان ، هي القانون في حد ذاتها ، وإنما هي بمثابة الإقتراح ، وهي لا تصير القانون إلا بأن ينعقد عليها اجماع الأمة أو يسلم بها الجمهور ، أي أغلبية الأمة وجرت بها الفتوى . وكثيراً ما يقول فقهاؤها بعد بيانهم مسألـة في مؤلفاتهم : « عليـه الفتوى » أو « عليـه الجمهور » أو « عليـه الإجماع » فمعنى قـولهم هذا أن ليس هذا الرأي الآن في هذه المسألة بمثابة اقتراح أو رأي فحسب ، بـل قد صـار جزءاً من القانون بناء على اجماع المسلمين أو اتفاق جمهورهم عليه .

ثم أن هذه المسائل الإجماعية والجمهورية أيضاً على نوعين :

نـوع مازال اجمـاع المسلمين منعقـداً عليـه ، أو قبلتـه أغلبيتهم في العـالم الإسلامي في كل قرن من قرونهم .

ونوع انعقد عليه اجماع بلد من البلاد أو قبلته أغلبية المسلمين فيه .

فالمسائل من النوع الأول إن كانت اجماعية ، لا تقبل أن يعاد فيها النـظر ، ولا بد أن يأخذ بها المسلمـون أجمعون على أنهـا جزء لقـانونهم . وأمـا إن كانت جمهـورية ، فيجب أن يـراعي فيها رأي أغلبيـة المسلمين في ذلك البلد الخـاص الذي يراد فيه تنفيذها : هل يرتضون بها قانـوناً لأنفسهم أم لا ؟ فـان كانت تقبلهـا أغلبيتهـم ، فانها تصير قانوناً لذلك البلد .

هذا عن الأحكام المدونة في كتب الفقه القديمة . أما في المستقبل فان كل تعبيـر ـ لأي حكم من أحكام الله تعـالى ورسولـه (ص) ـ أو قيـاس أو اجتهـاد أو استحسان إذا انعقد عليـه اجماع أهـل الحل والعقـد في بلد من بلاد المسلمين أو اختـارته أغلبيتهم ، يعـد قانـوناً لـذلك البلد . لقـد كان قـانـون كـل بلد من بـلاد

المسلمين من قبل أيضاً لا يشتمل إلا على فتاوى كانت مسلماً بها عند جميع أو أغلبية سكان ذلك البلد . وهذه هي الصورة الوحيدة لعلاج هذه القضية على مبدأ الجمهورية .

وأما إن سألني أحد بعد ذلك : ماذا ستكون عليه في الدولة الإسلامية حالة فرق المسلمين التي لا تتفق مع أغلبيتهم ؟

فجواب هذا أن لمثل هذه الفرق أن تطالب بتنفيذ فقهها على اعتباره قانوناً لأحوالها الشخصية ، وهي مطالبة لا بد من الإستجابة لها في الدولة الإسلامية . أما قانون الدولة العام ، فلا يكون ـ ولا يجوز أن يكون ـ إلا القانون المبني على مذهب الأغلبية وأظن أن المسلمين ليست فيهم فرقة تقول إننا إن كنا اليوم غير متفقين على قانون الإسلام ، فمن الواجب أن ينفذ فينا قانون من قوانين الكفر ، إن اتفاق المسلمين على كلمة الكفر ـ إن كانوا مختلفين على كلمة الإسلام ـ أمر شنيع لا يكاد يمر بخلد مسلم من أي فرقة من فرق المسلمين كان ، ولو إلى أي حد أعجب به عدد قليل من الذين أشربوا في قلوبهم حب الكفر وشرائعه وقوانينه » .

وبهذا نجد عدالة موقف الدستور الإسلامي حيث طبق هذا المبدأ على صعيدين :

الأول ـ الصعيد العام : حيث اعتبر المذهب الجعفري (مذهب الأكثرية) هو المتبع في المسائل الخلافية القليلة المرتبطة بالسلوك العام اللازم توحيده .

الثاني ـ الصعيد المحلي : حيث منح الأكثرية السنية في مناطق سكناها حق صياغة المقررات المحلية العامة وفقاً لمذهبها في حدود اختيارات مجالس الشورى .

النقطة الخامسة : وبعد كل هذا أكدت هذه المادة على لزوم الإحترام المتبادل بين أبناء المذاهب الإسلامية ، وحرية اتباع كل مذهب في القيام بمراسمه الدينية ، وامتلاك أسلوبه التعليمي والتربوي الخاص به ، والتحاكم إلى محاكم وقضاة يعملون وفق مذهبه أيضاً . وهذا هو الواقع القائم اليوم في

الجمهورية الإسلامية في ايران حيث تتمتع شتى الجوامع والحوزات من جميع المذاهب بالحرية التامة في التدريس والتعليم وطباعة الكتب المناسبة ، في حين ربطت المناطق بالمحاكم التي تقضي وفق المذاهب الإسلامية المتنوعة تحقيقاً لهذا المبدأ الأصيل في الدستور .

ويجدر بنا هنا أن ننقل نصاً جيداً للأستاذ الدكتور سليم العوا وهو من المفكرين المصريين المسلمين المتضلعين في القانون وذلك من أجل القاء أضواء أكثر على الموضوع .

يقول الأستاذ العوا : « وقد أثار بعض المهتمين بالتطورات التي حدثت في ايران بعد نجاح الثورة هناك ، تساؤلات متعددة حول هذا النص ، ويبدو لنا أن مصدر هذه التساؤلات هو عدم الدقة في نقل النص أو في نشره في بعض الصحف اليومية العربية ، أما النص الرسمي الذي نقلناه هنا فاننا نحسب أن لا مجال مع وضوحه لأكثر تلك التساؤلات: فالنص بوضعه الحالي تقرير واقع في شق منه ، وحماية للأقليات غير الشيعية في مجتمع غالب أفراده من الشيعة في شق آخر . . . وليس الدستور الايراني بدعا في النص على المذهب الرسمي للدولة ، فقد كان دستور افغانستان قبل الإنقلاب الشيوعي الذي أطاح بالحكم الملكي فيها يقرر في مادته الثانية أن دين افغانستان هو الدين الإسلامي المقدس ، وتجري الشعائر الدينية من قبل الدولة طبقاً لأحكام المذهب الحنفي ، وكانت المادة الثامنة من ذلك الدستور تنص على أنه يجب أن يكون الملك من رعايا افغانستان ، ومسلماً ، وحنفي المذهب ، وقضت المادة التاسعة والستون من الدستور نفسه بأنه في الحالات التي يتخذ فيها البرلمان (بمجلسيه) قراراً فان القانون هو أحكام الفقه الحنفي .

وفي عدد من الدول الإسلامية توجد نصوص قانونية تحدد المذهب الفقهي الذي يلتزم به القضاء في المسائل التي يقضي فيها وفقاً للشريعة الإسلامية . ففي دولة الإمارات يجري القضاء وفقاً للمذهب المالكي ، وفي الكويت لا تزال المحاكم تطبق « مجلة الأحكام العدلية » وهي المدونة المدنية للفقه الحنفي التي أعدها بعض فقهاء دولة الخلافة العثمانية ، والقضاء في المملكة العربية السعودية

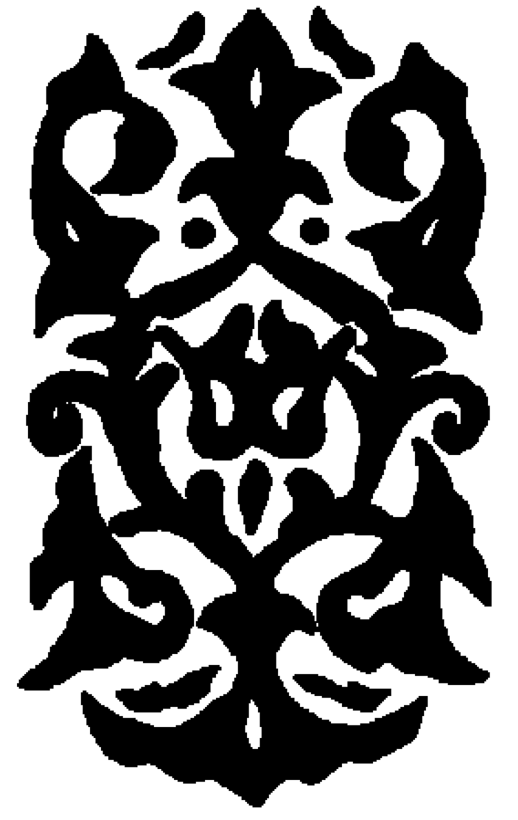
يتبع - بحسب الأصل - أحكام المذهب الحنفي ، آخذاً من كتب معينة بذاتها ، وكانت القوانين الصادرة في ليبيا بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية تنص على اتباع أرجح الأقوال في مذهب الإمام مالك إذا لم يوجد نص يحكم الواقعة التي تعرض لها المحكمة ، وكانت لائحة ترتيب المحاكم الشرعية في مصر تنص في مادتها رقم (٢٨٠) على أنه حيث لا يوجد نص ، تصدر الأحكام في مسائل الأحوال الشخصية وفقاً لأرجح الأقوال في المذهب الحنفي ، ولا يزال هذا النص معمولاً به وفقاً لنص المادة السادسة من القانون رقم (٤٦٢) لسنة ١٩٥٤ م الخاص بالغاء المحاكم الشرعية والمجالس المحلية .

ومؤدى نص المادة الثانية عشرة من الدستور الايراني لا يختلف عن مؤدى هذه النصوص التي ذكرناها في غير ايران من الدول العربية والإسلامية ، ومن ثم فلا مجال للنعي على واضع الدستور الايراني بسبب ايراده الأحكام التي تضمنتها تلك المادة إذا نظرنا اليها في ضوء الواقع الايراني بخاصة ، والإسلامي بعامة .

إلا أن الدكتور العوا يرى أن ذكر هذا النص لا ينسجم مع المثل الأعلى للأمة الإسلامية ، ومبدأ الوحدة الإسلامية . فهو يفضل لو لم يكن هناك نص على نوعية المذهب .

ونحن إذا تأملنا ما مضى لاحظنا عدم ورود هذا الإعتراض ، فان الوحدة الإسلامية لا تعني تذويب كل الفوارق ، وإنما تعني التفاهم الأكبر على الصعيد الفكري ، واتخاذ الموقف الإجتماعي والسياسي الموحد تجاه القضايا الكبرى . . . فان كانت المذاهب قائمة على حالها ، كان على الدستور إذا أراد أن يكون عملياً أن يواجه هذه المشكلة القانونية . وطبيعي أن الحل المذكور هو السير الطبيعي المطلوب .

على أننا لم ندع مطلقاً أن هذا الدستور هو المثل الأعلى الذي يجب تطبيقه بحذافيره على كل المناطق الإسلامية ، فان هناك ظروفاً موضوعية تختص بها كل منطقة مما يترك أثره الجانبي على نوعية الدستور الإسلامي المراد طرحه هناك إلا أن الروح العامة والأسس الأساسية تبقى واحدة في الجميع .



حمزة بن عبد المطلب

٢٠ - الأستاذ محمد علي اسبر

الرسول في المدينة ـ فرح أبناء المدينة :

في المدينة حركة خفيفةٌ فتيّة . . .
الرجال ، والنساء ، والصبيان ، يتحركون سراعاً ، ذاهبين ، آتين . . .
والفرحةُ تُنَضِّرُ العيون والوجوه بنعيمها الفيَّاض . . .

وأحاديثهم الضاحكة توشكُ أن تكون إلى السر أقربَ منها إلى الجهر . .

وينظر يهود المدينة إليهم في حركتهم الدائبة المستبشرة فيقولون : ماذا جرى لهؤلاء ؟
ماذا يفرحهم ؟ ؟
ولِمَ هذه الحركة المثيرة ؟ ؟
ويقول أحدهم : انظروا ، إن بعضهم يحمل المزاهر . . .
وها هي جموعهم تَتَّجهُ على غير نظام إلى خارج المدينة . . .
فرحٌ . . . ومزاهرُ . . . واتجاهٌ إلى خارج المدينة . . .
معنى هذا أنهم مغتبطون بمقدم رجل عظيم عندهم . . .
وهم ماضون لإستقباله استقبالاً جماهيرياً . . .
عجباً . . .
ليس من شأنهم أن يحيطوا أمورهم عَنّا بمثل هذا الكتمان . . .
ويمضون يسألون . . .

ويلحفون في السؤال . . .
ويعرفون الأسباب . . .
فتسودُّ وجوههم . . .
ثم ينقلبون إلى بعضهم حزانى يتهامسون :
محمد بن عبد المطلب النبي العربي قادمٌ إلى المدينة . . .
وهذه الفرحة الصاخبة إنما هي تعبير عن الإبتهاج بمقدمه . . .
وهم ماضون إلى « ثنيات الوداع » ليستقبلوه هناك . . .
ويهتف أحدهم : أوه ! ! لا أرى مجيئه إلا بليّة عارمة تحلّ بنا . . .
ولكن ، ليذهب بعضكم معهم ويأتنا عن هذا الإستقبال بالنبأ اليقين . . .

وينطلق نفر من اليهود فيندسّون في زحمة الناس ، متظاهرين بمشاركتهم نفحات الحبور . . .

وفي « ثنيات الوداع » يقف موكب المدينة السعيد . . .

وبعد فترة من الإنتظار ، يبدو في الأفق البعيد سوادان يتحركان ببطء . . .
ويستشرف الجميع . . .
لعلَّ أحدهما رسول الله (ص) . . .
ويدنو السوادان . . . ويدنوان . . .
إنهما رجلان يمتطيان ناقتين يبدو عليهما أثر الجهد . . .
ودقيقة تمر بعد دقيقة ، والأعصابُ منجذبة إلى الراكبين . . .
والعيون ترفّ عليهما لكي تتبين شخصيتهما . . .
وإذا سعد بن معاذ يرفع صوته قائلاً : إنه رسول الله يا قوم ! !
إنه رسول الله ، ومعه صاحبه أبو بكر بن أبي قحافة التيمي . . .
ثم يأخذ بتنظيم جماهير المدينة لإستقبال الرسول الكريم . . .
ويرفع الرسول يده محيياً . . .
وترتفع الأيدي تردّ التحية المباركة . . .

وتعلو كلمة التوحيد من الحناجر مدوية : لا إله إلا الله محمد رسول الله (ص) . . .

وتمتدّ الأيدي إلى المزاهر تنقر عليها نقراً خفيفاً ، هادئاً ، رائعاً . . .
وينساب النَّغَمُ شعاعاً من الحلاوة والعذوبة . . .

طلع البدر علينا من « ثنيات الوداع »
وَجَبَ الشكر علينا ما دعا لله داعي
أيها المبعوثُ فينا جئت بالأمر المطاع

ويصل الرسول ، وأنغامُ النشيد تتدفق في القلوب تدفق أنوار الصباح في غلائل الربيع . . .

وتعصف البهجة بالنفوس ، فإذا الدموع ـ دموع السرور تتقاطر من العيون . . .

ما أشدّ سعادة هذه الجماهير المؤمنة ! !
رسول الله (ص) بينهم . . .
أهم في حلم ؟ ؟
كلا . بل هو الرسول العظيم . . .
رسول ربّ العالمين . . .
وحين يصلُ ، وينزلُ عن مطيته يلتفون حوله ، وفي كل ثغر كوكب . . .

وفي كل وجه روضةٌ معطار . . .
وفي « قباء » يَبْني مسجداً للصلاة . . .
ثم يواخي بين المهاجرين والأنصار . . .

إنه إخاء قدوسي ، ما عرفت الأرض أنْبَل منه قصداً . . . ولا أكرم منه حُبّاً . . .

ويبني مسجداً آخر في المدينة . . . بعدما يستقر فيها . . .
ثم يشرع بتنظيم المدينة . . .
يشق فيها الطرقات . . . يرصفها بالحجارة . . . ويبني القناطر . . .
ويدرس أوضاعها : الإجتماعية ، والإقتصادية ، والسياسية . . .
فيرى في المدينة سوقاً واحدة يسيطر عليها اليهود سيطرة مطلقة . . .

الرسول واليهود :

ويرى اليهود طبقية رأس المال . . . وكنز الذهب والفضة . . .

ويراهم مع قلّة عددهم يملكون مفاتيح اقتصاد المدينة . . .

فيأمر بإنشاء سوق ثانية ، ليمنع من الإحتكار ، وغلاء الأسعار . . .

فَيُمضّ ذلك اليهود . . . ويزرع في أعصابهم القلق والتوتر . . .

كان اقتصاد البلد ينساب بين أيديهم ذهباً وفضة . . .

وها هو على وشك أن يتحول إلى المسلمين . . .

فيتشاءمون . . . ويزدادون تشاؤماً حين أخذ الرسول يدعوهم إلى الإسلام . . .

لا يدعوهم إلى الإسلام وكفى ، بل يذكّرهم بصفاته التي ينصّ عليها كتابهم التوارة :

ولكنهم يستعلون على الدعوة . . .

كانوا في تعاليهم يندفعون من منطق مصالحهم الإقتصادية . . .

إنهم إذا دخلوا في دين الإسلام ذابت ثرواتهم . . .

فالإسلام يحرّم كنز الذهب والفضة . . .

والإسلام يحرّم الربا . . .

والإسلام يحرّم الخمر والميسر . . .

والإسلام يحرّم الغش . . .

والإسلام يحرّم الإحتكار . . . وابتزاز الأموال . . .

والإسلام يعاقب على الدعارة عقوبة الموت . . .

وشلاّل الثراء . . . والجاه . . . ينصبّ عليهم من هذه الينابيع الآسنة . . .

إذن فكيف يقبلون الدعوة التي تحرِّمُ المكاسب التي رفعتهم إلى مراتب السيادة في مجتمع المدينة ؟ ؟

هكذا ، كما أنفت قريش من الايمان برسالة محمد ، مع علمها بصدقه رعايةً لمكاسبها الإقتصادية . . . والطبقية . . . أنف اليهود أن يدخلوا في الدين

الإسلامي للغاية نفسها ، مع علمهم أن توراتهم تنصّ على نبوّة محمد (ص) .

معاهدة جامعة . . .

كان الرسول مدركاً أنه قادم على حروب مع قريش . . .

ومن أجل أن يأمن شَرَّ اليهود وغدرهم ، دعاهم إلى عقد ميثاق بينه وبينهم . . .

ويجتمع سادة القبائل الثلاث من اليهود . . .

١ ـ بنو قينقاع .

٢ ـ بنو قريظة .

٣ ـ بنو النضير .

ويدرسون مطالب الرسول ، ثم يدرسون وضعهم الإجتماعي . . . وطاقاتهم الحربية . . . فيرون أنَّ قواهم لا تثبت أمامه ما دامت قبيلتا : الأوس والخزرج مجتمعتين على تأييده ، فيوافقون على عقد الميثاق . . . وحين يتهيَّأ لهم الزمن المواتي يجعلون من الميثاق أُحْدوثةً تُروى . . .

ويكتب الميثاق . . . ويطّلع اليهود على مسوّدته . . . ثم يوضع في صيغته النهائية . . . ويُتلى عليهم ، فإذا هو :

نص الميثاق :

بسم الله الرحمٰن الرحيم . . .

هذا كتابٌ من محمد بن عبد الله النبي ـ نبيّ المسلمين والمؤمنين من قريش ، ويثرب (المدينة) ومن تبعهم ، ولحق بهم ، وجاهد معهم ، إنهم أمةٌ واحدةٌ من دون الناس(٤) .

« المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين . . . وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى ، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف ، والقسط بين المؤمنين . . . ثم يذكر الميثاق بطون الأنصار واحداً واحداً . . . وينتهي إلى القول : « وإن المؤمنين المتقين على

مَنْ بغى منهم ، أو ابتغى دسيعة(٥) ظلم أو إثم ، أو عدوان ، أو فساد بين المؤمنين ، وإن أيديهم عليه جميعاً ، ولو كان ولد أحدهم ، ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر ، ولا ينصر كافراً على مؤمن ، وإن ذمَّةَ الله واحدة ، يُجير عليها أدناهم ، وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس » .

« وإن من تبعنا من يهود ، فإن له النصر والأسوة(٦) غير مظلومين ، ولا متناصرين عليهم ؛ وإن سِلْمَ المؤمنين واحدة ، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتالٍ في سبيل الله ، إلا على سواءٍ وعدلٍ بينهم ؛ وإن كل غازيةٍ غَزَتْ معنا يعقب بعضها بعضاً ؛ وإن المؤمنين يبيء(٧) بعضهم على بعض ، بما نال دماءهم في سبيل الله ؛ وإن المؤمنين المتقين على أحسن هُدىً وأقومه ؛ وإنه لا يُجير مشركٌ مالاً لقريش ولا نفساً ؛ ولا يحول دونه على مؤمن ؛ وإنه من اعتبط(٨) مؤمناً قتلاً عن بَيِّنة ، فإنه قودٌ به إلا أن يرضى وليُّ المقتول ، وإن المؤمنين عليه كافَّةً ؛ ولا يحلّ لهم إلا قيامٌ عليه ؛ وإنه لا يحلّ لمؤمن أقرَّ بما في هذه الصحيفة ؛ وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر مُحْدِثاً ولا يؤويه ؛ وإن من نصره أو آواه ، فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ؛ ولا يُوخذ منه صرف ولا عدل ؛ وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء ، فإن مَرَدَّه إلى الله ، وإلى محمد » .

« وإن اليهود يتفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين ؛ وإن يهود بني عوف أمةٌ مع المؤمنين ؛ لليهود دينُهم ؛ وللمسلمين دينُهم - مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم أو أثم فإنه لا يوتغُ(٩) إلا نفسه وأهل بيته » «وإن ليهود بين النجَّار، ويهود بني الحارث ، ويهود بني ساعدة ، ويهود بني جشم ؛ ويهود بني الأوس ؛ ويهود بني ثعلبة كأنفسهم ؛ وإن بطاقة يهود كأنفسهم ، وإنه لا يخرج أحدٌ إلا بإذن محمد ، وإنه لا يتحجر(١٠) على ثائر جرح ، وإنه من فَتَكَ فبنفسه وأهل بيته إلا من ظلم ، وإن الله على أبَرِّ هذا »(١١) « وإن اليهود على نفقتهم ، وعلى المسلمين نفقتهم ، وإن بينهم النصر على مَنْ حارب أهل هذه الصحيفة ، وإن بينهم النصح ، والنصيحة ، والبرّ دون الإثم ، وإنه لم يأثم أمرؤ بحليفه ، وإن النصر للمظلوم » .

« وإن اليهود يتفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين » .

« وإن « يثرب المدينة » حرامٌ جوفُها لأهل هذه الصحيفة ؛ وإن الجار كالنفس غير مضار ، ولا آثم ، وإنه لا تُجار حرمة إلا بإذن أهلها ؛ وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من : حدث ، أو شجار ، يُخاف فسادُه ، فإن مَردَّهُ إلى الله ، وإلى محمد رسول الله » .

« وإنه لا تُجارُ قريشٌ ؛ ولا من نصرها ، وإن بينهم النصر على من دَهِمَ يثرب » .

« وإذا دُعوا إلى صُلح يصالحونه ويلبسونه ؛ فإنهم يصالحونه ويلبسونه ؛ وإنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك ، فإن لهم على المؤمنين ، إلا من حارب في الدين ؛ على كل أناسٍ حصتُهم من جانبهم الذي قبلهم » .

« وإن ليهود الأوس مواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة ؛ مع البر الحَسَن من أهل هذه الصحيفة ؛ وإن البر دون الإثم ، لا يكسب كاسبٌ إلا على نفسه . . . » .

وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم ؛ وإنه من خرج آمن ؛ ومن قعد آمن بالمدينة ، إلا من ظلم أو أثم ، وإن الله جارٌ لمن بَرَّ واتقى ، ومحمد رسول الله » اهـ .

إننا إذا درسنا هذه المعاهدة (أي الصحيفة) نراها تشمل سكان المدينة أجمعين ، من : المهاجرين ، والأنصار ، واليهود ؛ ونراها تَخُصُّ المدينة بنصٍ يُحَتِّم على الجميع الدفاع عنها إذا هاجمها غازٍ خارجي . . . ولم تَنْسَ « المعاهدة » أن تُوجبَ رفض التعامُل مع قريش التي تحمل لواء البغي . . .

ونراها تحرص على العمل بمبادىء اسلامية رفيعة هي : المساواة . . . منع الظلم . . . حسن الجوار . . . التعاون . . . ولا أراني إلا مُصيباً إذا قلت : إنها معاهدة تكافل ، وتضامن اجتماعي في حالتي : السلم والحرب بين الرسول وبين أبناء المدينةومنهم اليهود . . .

أما ما نراه فيها من تكرار . . . فمرجعه ـ كما يبدو لي ـ إلى اعتراضات كان

يُبديها بعضُهم ، فيأمر الرسول بتدوينها تطييباً لخواطرهم . . .

ويطمئنُّ اليهود إلى نصوص المعاهدة . . .

ولِمَ لا يطمئنون إليها وقد أعطتهم حريَّةً كاملة بممارسة طقوسهم الدينية ؟ ؟

واعتبرتهُمْ عضواً فاعلاً في حياة المجتمع المدني ، ولم تبخسهم شيئاً من حقوقهم المدنيّة . . .

لذلك وقّعوها إشعاراً بموافقتهم ورضاهم . . .

المهاجرون وقريش :

وبعدما يسكن الرسول إلى وضع المدينة الداخلي سياسياً . . . تنبعث في نفسه الكريمة ذكرى قريش وما فعلته به وبالمسلمين ثورة تَوَجُّعٍ حزين . . .

كَمْ تَجَلَّدَ المسلمون على أذاهم الأحمر . . .

وهو . . . هو نفسه كم حاولوا أن يفتكوا به ، لا سيما بعد وفاة عمه الجليل أبي طالب (ع) .

لقد ظل ثلاثة عشر عاماً يقدم لهم زاد رسالته الذي يجعل منهم ملوك الدنيا . . . وكواكب الآخرة . . . ولكنهم أصرّوا على رفض زاده الرحماني ، لينصرفوا إلى موائد الشهوات الحيوانية الخسيسة . . .

وما زالوا به كيداً ، وإرهاقاً حتى أخرجوه من وطنه ـ من جوار بيت الله العتيق . . .

وها هو ذا الآن في المدينة بأمر من ربه . . .

وها هي أقطار الأرض تنفتح أمام رسالته . . .

لقد أطلقت الهجرة فكره ليخطط . . . ويده لتعمل . . . إنها خيرٌ صافٍ . . .

وإن عليه ، وهو رسول السماء ، أن يعمل ليبدّل انسان الأرض . . .

عليه أن يمسح بأنوار العدالة الإسلامية ليل الظلم المنبسط على الدنيا . . .

عليه أن يفرش الكون بنعيم المساواة . . . فيهدم قلاع الطبقية المتكبرة البغيضة . . . ويجعل الناس سواسيةً كأسنان المشط . . .

عليه أن يُجريَ أنهار الحريَّة بأوسع معنىً تستوعبهُ كلمةُ الحرية . . .

عليه أن يشدّ أبناء الإنسانية إلى بعضهم بروابط الوحدة . . . والتراحم . . . والتعاون . . .

وعليه أن يطهر الأرض من رذيلة الشرك ، والكفر ، والوثنية . . .

ولكن هناك قريش البغي والعدوان . . .

إنها لن تكفّ عن قذفه بسهام عداوتها ، إذا لم يُقلّم أظافرها الوحشية . . .

ألا ما أعتى قريشاً ! ! . وما أجهلها ! ! . وما أعنف بطشها ! ! . . .

وبينما الرسول يعيش خواطره هذه زفيرَ أسىً . . .

بينما هو يخطِّطُ لمستقبل بهيج للعائلة البشرية . . .

يدخل عليه المهاجريون يعرضون عليه صوراً من ذكرياتهم المختمرة بماء الحرارة . . .

كانت قريش عليهم فظّة . . . غليظة . . .

سقتهم كؤوس القهر علاً . . . ونهلاً . . .

جَرَّحت نفوسهم بشفار المهانة . . .

مزقت لحومهم بمخالب أحقادها . . .

طغت ؛ . . . وبغت . . . حتى حملتهم على الهجرة قسراً من مرابع أنسهم . . .

فرّقت بينهم وبين زوجاتهم وأبنائهم . . .

صادرت أملاكهم في مكة . . .

لو تمثل البغيُ بشراً سوياً لكان أكثر رحمةً من قريش . . .

لا بدّ من إنهاء الشرك ، والظُّلم ، والشر ، المتمثِّلَة بطواغيت قريش . . .

والآن ، وقد أصبحوا قوة تُذَلِّلُ صَعْب الطغيان وكبرياءه ، فإنهم يرون إرسال

السريَّة بعد السريَّة تتعرض لقوافل قريش التجارية التي تقصد بلاد الشام صيفاً . . . واليمن شتاءً . . .

وبذلك تعيش حياة اضطراب نفسي خوفاً على أموالها . . .

وبذلك تتأكد أن المسلمين لها بالمرصاد . . .

هذا كان حديث المهاجرين إلى رسول الله (ص) . . .

كان الرسول يصغي إليهم وهم يتحدثون إليه بروح يَتَلَهَّبُ حماساً . . .

وينظر الرسول إليهم بحب وإعجاب ويقول لهم : أعدّوا لحربِ قريش عُدَّتها . . .

السريَّةُ الأولى بقيادة حمزة :

وينزل على الرسول قول الله : ﴿ **أُذن للذين يقاتلون بأنهم ظُلموا وإن الله على نصرهم لقدير** ﴾ .

فيُحْضِرُ حمزة بن عبد المطلب، ويعقد له أول لواء حربي، ويبعثه في ثلاثين راكباً من أبطال المهاجرين ليعترض قافلة تجارية لقريش قادمة من الشام تريد مكة . . .

وينطلق رجال هذه السريَّة بقيادة حمزة بن عبد المطلب موكب اعتزاز وفداء . . .

ينطلقون فرحين ، وكأنهم غادون إلى نزهة في مرجٍ مكتنزٍ بالخضرة . . . والماء . . . وموسيقى الطيور . . .

وَتَتَصَرَّمُ الساعات ، وهم في انطلاقهم المبارك ، لا يحسّون تعباً ، ولا ألماً . . .

إنهم ينظرون بأعين النسور إلى الآفاق البعيدة ، لعلّ القافلة القريشية تبدو لهم ، ليواثبوها ، ويتخذوا منها صَيْداً يعوِّضون به شيئاً مما حازته قريش من أموالهم في مكة . . .

وبعد سيرٍ جادٍ ، طويل ، يبلغون ساحل البحر الأحمر ـ ناحية العيص ،

وهناك يعثرون على قافلة قريش التي يتولى قيادتها أبو جهل بن هشام ، ومعه ثلاثمائة رجل . . .

وتقع العين على العين . . .

ويقول بعض المشركين : من هؤلاء الذين يَحِدُّون إلينا النظر . . . وكأنهم يقصدوننا ، ويريدون بنا شراً . . ؟ ؟

ويهمس أحدهم : يا قوم ! ! أما عرفتموهم ؟ ؟

إنهم المسلمون وإن الذي يحمل رايتهم حمزة بن عبد المطلب ، وما جاؤوا إلا لحرب . . .

ويصف حمزة المسلمين . . .

ويصف أبو جهل المشركين . . .

مجدي يمنع الحرب :

وتوجد الأقدار رجلاً اسمه « مجدي بن عمرو الجهني » ـ هذا الرجل كان حليفاً للمسلمين ، كما كان حليفاً للمشركين ، فيسعى بين الفريقين منعاً لسفك الدماء . . . وما يزال يتردد بينهما ، حتى يمنع من نشوب القتال ـ ولكن ، كيف استطاع أن يقنع المسلمين بالكفّ عن منازلة المشركين ، وقد أصبحت الغنيمة التي يسعون إليها بين أيديهم ؟ ؟

لا جدال أنه قال للمسلمين : لا تكافؤ بينكم في العدد ، فأنتم ثلاثون . . . وهم ثلاثمائة . . .

ولا نشك أنه قال لهم : إنهم إلى مكة أقرب منكم إلى المدينة ، وإن المدد إذا نشبت المعركة سوف يأتيهم بسرعة ، وأنتم مددكم بعيد ، ولن يصل حتى يكون كل شيء قد انتهى . . .

ولا نرتاب أنه قال للمشركين : نعم أنتم أكثر عدداً ، ولكنهم موتورون ومتعطشون للحرب ، ولن تستطيعوا لهم غلباً ، ما دام حمزة بن عبد المطلب لهم قائداً .

ولا ريب أن المشركين لم يكونوا يريدون حرباً ، إذا ترك المسلمون التعرّض لهم . . .

أما المسلمون فكانوا على العكس ؛ لقد قدموا من المدينة ، وكلهم تصميمٌ صادق على الحرب . . .

وإننا لنجزم أن كثرة المشركين ، لم تُرْعب حمزة وصحبه ، ولكنهم قبلوا رجاء « مجدي » وإلحاحه كونه حليفاً للمسلمين ، وخوفاً من أن ينضم بمن معه إلى المشركين إذا خذلوا وساطته . . .

من أجل ذلك يرضى حمزة أن ينصرف بأصحابه إلى المدينة . . .

يكفي في هذه المرة أن تتأكد قريش أن عيون المسلمين غير نائمةٍ عنهم . . . وإن الحساب العسير سيكون في الأيام القادمة ، وفي ذلك يقول الحمزة :

ألا يا لقومي للتحَلُّم والجهل
ولِلنقص من رأي الرجال وللعقلِ

وللراكبينا بالمظالم لم نَطَأْ
لهم حُرُماتٍ ، من سوامٍ ، ولا أهْلِ (١٢)

كأنا تبلناهم ، ولا تَبْلَ عندنا
لهم ، غير أمرٍ بالعفاف وبالعدل (١٣)

وأمرٍ بإسلامٍ ، فلا يقبلونه
وينزل منهم ، مثل منزلة الهَزْلِ

فما برحوا حتى انتدبتُ لغارةٍ
لهم ، حيثُ حَلّوا ، أبتغي راية الفضْلِ

بأمر رسول الله ، أول خافقٍ
عليه لواءٌ ، لم يكن لاحَ من قبلي (١٤)

لـواءٌ ، لـديـه الـنَّـصْـرُ ، مـن ذي كـرامـةٍ
إلـهٍ عـزيـز ، فـعـلُهُ أفْـضَـلُ الـفـعـل

فـلمـا تـراءيـنـا ، أنـاخـوا فَـعَـقَّـلوا
مـطايـا ، وعَـقَّلْنـا ، مَـدى غَـرَضِ الـنبـل (١٥)

فـقـلنـا لـهـم : حَـبْـلُ الإلـه نـصـيـرُنـا
ومـالـكـم : إلا الـضـلالـةُ مـن حَـبْـل

فـثـار أبـو جـهـلٍ هـنـالـك بـاغـيـاً
فـخـاب ، وَرَدَّ الله كَـيْـدَ أبـي جـهـلِ

ومـا نـحـن إلا فـي ثـلاثـيـن راكـبـاً
وهـم مئـتـان ، بـعـد واحـدةٍ ، فـضـل

فـيـا لـلؤيّ ! ! لا تُـطيـعـوا غُـواتـكـم
وفـيئـوا إلى الإسـلام ، والـمنـهـج الـسَّـهْـل (١٦)

فـإنـي أخـافُ أن يُـصَـبَّ عـلـيـكـم
عـذابٌ ، فـتـدعـو بـالـنـدامـة والـثُّـكـل (١٧)

يقول إبن هشام : وأكثر أهل العلم ينكر هذا الشعر لحمزة[١٨] .

* * *

غزوة الأبواء ـ ودّان ـ حمزة حامل اللواء :

وفي شهر صفر ، بعد مضي عام على الهجرة ، يُجَهِّزُ الرسولُ جيشاً ، ويتسلم هو القيادة العُلْيا ، ويسلم لواءه الأبيض إلى حمزة ، ويخرج في المهاجرين ، ليس فيهم أنصاريٌّ ، ويستخلف على المدينة سعد بن عبادة الأنصاري .

وكانت غبطة المهاجرين عميقة ، صافية ؛ ها هم يخرجون بقيادة نبيّهم

يعترضون « عيراً » لقريش ولكنهم يصلون « الأبواء » ولا يرون ظلاً لقافلة قريش ؛ فيمضي بهم الرسول إلى « ودَّان » .

معاهدة بين الرسول وبني ضمرة :

وفي هذه الغزوة يبرم معاهدة حُسْنِ جوار بينه وبين « مخشي بن عمرو الضمري » سَيِّد بني ضُمرة ، هذا نصُّها :

بسم الله الرحمٰن الرحيم . . .

هذا كتاب محمد رسول الله لبني ضمرة ، بأنهم آمنون على أموالهم وأنفسهم ، وأن لهم النصر على مَن رامهم بسوء ، بشرط أن يحاربوا في دين الله ، ما بَلَّ بَحْرٌ صوفة » .

« وأن النبيَّ إذا دعاهم لنصره أجابوه ، عليهم بذلك ذمة الله ورسوله » .

غزوة ذي العُشيرة :

وفي جمادي الآخرة على رأس ستة عشر شهراً من الهجرة ، يخرج رسول الله في مائتين من المهاجرين ، ويسلم لواءه إلى حمزة بن عبد المطلب ، وكان لواءً أبيض ، ويستخلف على المدينة أبا سَلَمَة بن عبد الأسد المخزومي ، وكان معهم ثلاثون بعيراً يعتقبونها .

وكان سبب خروجه ، أن الخبر جاءه ، أن قافلةً تجارية فيها أموال قريش ، فَصَلَتْ من مكة إلى الشام ، وحين يبلغ مكاناً اسمه « ذو العُشيرة » بناحية « ينبع » ، وبينها وبين المدينة مائة ميل ، يجد العير التي خرج لها ، قد مضت قبل ذلك بأيام .

وفي هذه الغزوة ، يجري مفاوضات بينه وبين « بني مُدْلج » الذين يسكنون ناحية ينبع ، تنتهي باتفاق : أَنْ لا يحارب أحدهم الآخر ، ثم يرجع إلى المدينة .

غزوة بدر الكبرى ـ الرسول في طريقه إلى بدر :

لم تنجح سرية من السرايا الإسلامية بمصادرة شيء من أموال قريش ،

حاشا سرية عبد الله بن جحش التي أرسلها إلى « نخلة »[١٩] .

وخبر تلك السرايا كان يصكُّ مسامع قريش ، واحدة ... فواحدة ... فينشر في نفوس الأغنياء من أسيادها حُمَّى الفزع ، ويزيدُ جَمْرَ حقدها على محمدٍ ضراماً ...

ولكن ، ما الحيلة ؟ ؟

لو تعلم قريش أنها تملك القدرة على النيل من محمد لزحفت إليه في دار هجرته تستأصله بلا رحمة ، لتجعل الأمن ، والسلام صاحبين لتجارتها في حِلِّها وَتَرْحالها ...

ولكن هناك قبيلتا الأوس والخزرج ...

لقد عاهد رؤساؤها رسول الله أن ينصروه حتى القطرة الأخيرة من دمائهم ...

وهناك المهاجرون الذين أخرجوهم من ديارهم سَفَهاً ...

إنهم ليتلظَّون شوقاً إلى مجالدة قريش ، وكبح جماح غرورها وكبريائها ...

كل هذا حسب له القريشيون حسابه ...

وما داموا مستضعفين ـ ولو نسبياً ـ أمام القوة الفتيَّة التي يقودها محمد ، فما عليهم إلا أن يرتقبوا ... ويصبروا ... عسى أن يأتي يوم يسمح لهم بالإنقضاض عليه ...

***

أبو سفيان يهرب بالقافلة :

ويبلغ الرسول أن قافلة لقريش يقودها أبو سفيان ، ومعه عمرو بن العاص ، ومخرمة بن نوفل مُقْبلَة من الشام ، فيندب المسلمين إليها ، ويقول لهم : « هذه عير قريش ، فيها أموالهم فاخرجوا إليها لعلَّ الله ينفلكموها » .

فيخف بعضهم ، ويثقل بعضهم ، وذلك لأنهم لم يظنوا أن رسول الله (ص) يلقى حرباً » .

ويسير الرسول بمن لبَّى الدعوة إلى « الروحاء » ، ويرسل طلائع يستكشفون له الآفاق . . .

ويتقدم هو مستأنياً حتى يصل « بَدْراً » حيث تمر قافلة قريش . . .

وتنقل عيون أبي سفيان إليه أن رسول الله خرج للقائهم ، فتنتشي نفسه بسكر الخوف . . .

سيكون مغنماً هنيئاً لمحمد وصحبه ، ولديه من المال الشيء الكثير . . . الكثير . . .

إن معه ألف بعير . . .

ومعه تجارة ثمنها خمسون ألف دينار ، وليس معه إلَّا سبعون رجلاً ، فكيف يفعل ؟ ؟ ؟

إن واجه بمن معه فهم هالكون إذا حاربوا . . . وأسرى إذا استسلموا . . .
إنهما أمران : أحلاهما مُر . . .
ويفكر الرجل ، وتشرد به هواجسُ التفكير . . .
ثم يظهر له خاطر ، فيسكن إلى أفيائه . . .

لماذا لا يُرسل إلى قريش رسولاً يدعوها لحماية أموالها من المسلمين ؟ ؟
ما من بيتٍ في قريش إلا وله في تلك التجارة نصيب . . .

وهذا سيجعل قريشاً تنطلق انطلاقة رجلٍ واحد ، وتأتي لمنازلة محمد والقضاء عليه . . .

ويروقه الخاطر . . .
وتصور له هواجسه أن في ذلك النصر على محمد وصحبه . . .

أبو سفيان يبعث إلى قريش :

وينظر في رجال قافلته ، فتقع عينه على « ضمضم بن عمرو الغفاري » فيخلو به . . . ويُسرّ إليه أمراً . . . وَيُبْصِرُ رجال القافلة ضمضماً يعلو ظهر دابته ،

وينبعث بها . . . يهمزها حيناً . . . ويضربها أحياناً . . . فتشتد في عدوها وتشتد بكل ما يزخر به جسمها من طاقة . . .

وينظر الرجل وراءه تارة . . . كأنما يطارده رُعْبٌ أسود . . .

وينظر تارةً إلى الأمام ، وكأنما يقيسُ في ذهنه المسافة الباقية له من الطريق حتى يصل إلى هدفه . . . ويصل « مكة » ، ويقف على مرتفع من الأرض في بطن الوادي ، ويصرخ بصوتٍ جهوري ، تهتز في نبراته انفعالاته النفسيَّة . . .

ويتجمع الناس يتساءلون : من هذا ؟ ؟

وينظرون إلى مصدر الصوت ، فإذا رجل واقفٌ على بعيره ، وقد قطع أذُني البعير وأنفه ، وَشَقَّ قميصه[٢٠] ويصغون إلى الصوت المتموِّج في الوادي ، فإذا هو يقول : « يا معشر قريش ! ! اللطيمة . . . اللطيمة[٢١] . . . مع أبي سفيان ، فقد عرض لها محمد في أصحابه ، لا أرى أن تدركوها . . . الغوث . . . الغوث . . . » .

نفور قريش لقتال الرسول :

ويعلو الصُّراخ مجنوناً من كل مكان . . .

محمد يعرض لتجارتنا . . . ؟ ؟

ويتنادى الأسياد إلى عقد اجتماع عاجل . . .

ويجتمعون . . .

أوصال ترتعش . . . ووجوه صُفْرٌ . . .

كانت الصدمة المفاجئةُ شديدةً . . .

وفي دقائق معدودات يقررون التعبئة العامة . . .

ثم يزحفون على محمد بأكثر من ألف محارب . . .

ويُجمع أُميَّةُ بن خلف على القعود، وكان ـ كما يقول إبن إسحق ـ شيخاً جليلاً ثقيلاً ، فيأتيه عقبة بن أبي معيط ، وهو جالسٌ في المسجد بين ظهري قومه بمجمرة يحملها ، فيها نار وَمَجْمَر حتى يضعها بين يديه ثم يقول له :

« يا أبا علي !! استجمر فإنما أنت من النساء » .

قال : قبّحك الله ، وقَبِّحَ ما جئت به ، ثم تجهَّز فخرج مع الناس . . .
هكذا استنفروا حتى الشيوخ . . .

* * *

وبعدما أرسل إليهم أبو سفيان ضَمْضَماً يتقدم في الطريق ، خائفاً . . . حَذِراً . . .
ولا يلبث أن يعلم أن أحضان بدر قد انفتحت للرسول وصحبه . . .

فيجافي بدراً ، ويعرج بالقافلة إلى الطريق الساحلية أسفل بدر ، تحميه من العيون الجبال ، ومنعطفات الطريق .

يقول إبن سعد في المجلد الثاني من الطبقات[٢٢] تحت عنوان « غزوة بدر » . « فضرب أبو سفيان وجوه العير فساحل بها وترك بدراً يساراً ، وانطلق سريعاً » .

وحين يرى أبو سفيان ، أنه أصبح بمنجىً من سيوف المسلمين ، يبعث برسولٍ ثانٍ إلى قريش ، يُبلغهم أن أموالهم قد نجت من محمد ، وما عليهم إلا أن يرجعوا إلى مكة . . .

ـ للدراسة تتمة ـ

الهوامش

الحواشي ـ والشروح ـ والتعليقات

(١) سورة الأنفال ـ الآية (٣٠) : مكر الكافرين به : إجماعهم على اغتياله . . . ومكر الله : إعلام نبيه بما تعاهدوا عليه من الغدر . خير الماكرين : مُظْهر مكرهم ومنجي نبيه منهم .

(٢) سميتا « العقبة الأولى والثانية » ، نسبة إلى المكان الذي بويع فيه رسول الله (ص) (والعقبة تقع بين منى ومكة ، وبينها وبين مكة نحو ميلين ، وعندها مسجد ، ومنها ترمى حجرة العقبة » (معجم البلدان ـ المجلد الرابع ـ ص ١٣٤ ـ ط ـ دار صادر ـ بيروت وفي معجم البلدان هذا أن بيعة العقبة جرت على ثلاث مراحل في العام الحادي عشر للبعثة وكان عدد المبايعين ستة ، وفي العام الثاني عشر للبعثة كان عدد المبايعين اثني عشر منهم الستة السابقون ، وفي العام الثالث عشر للبعثة كان

عدد المبايعين سبعين رجلاً وامرأتين ، وكلهم من أبناء (يثرب = المدينة) الذين عرف أبناؤها بأنهم الأنصار لنصرهم رسول الله (ص) .

(٣) اقرأ تفصيل الهجرة في أي كتاب شئت من كتب التاريخ أو السيرة النبوية .

(٤) الربعة : الحالة الإجتماعية التي كانوا عليها قبل الإسلام ـ جاء في « المنجد » هو رباعةُ قومه ، أي سيدهم ، والتعاقل : التعاون على دفع دية المقتول (أي دمه) ، وتعاقل القوم دية القتيل : عقلوه بينهم ـ أي اشتركوا في تأدية ديته .

(٥) دسيعَة : ظلم . . أي القيام بظلم .

(٦) الأسوة : المساواة في المعاملة .

(٧) يريد أن يقول : إن المؤمنين بعضهم أولياء بعض في جميع شؤونهم ﴿ **المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ، يأمرون بالمعروف ، وينهون عن المنكر** ﴾ (التوبة ـ ٧١) .

(٨) اعتبط مؤمناً : قتله بلا ذنب يوجب قتلاً .

(٩) لا يوتغ إلا نفسه : لا يهلك إلا نفسه .

(١٠) لا يتحجر على ثائرٍ جرح : تحجر الجرح ـ قرب بعضه من بعض والتأم (الوسيط) .

(١١) إن الله على أبر هذا : أي رقيبٌ عليه . . وقد ذكرت المعاهدة يهود بني النجار ، ويهود بني عوف . . . الخ . . لأنَّ هؤلاء من قبيلتي : الأوس والخزرج اعتنقوا الديانة اليهودية وظلَّ كُلٌّ منهم مرتبطاً بقومه . .

(١٢) السوام جمع سوائم : الماشية والإبل المرسلة في المرعى . . . يريد أنهم ظلموهم ومع ذلك فانهم لم يسيئوا إليهم .

(١٣) التبل : الحقد والعداوة .

(١٤) أي أنه هو أول مَنْ حمل لواء رسول الله . . .

(١٥) مَعْنى البيت : أنهم أناخوا إبلهم بقرب بعضهم على مسافة لا تتجاوز مرمى السهم .

(١٦) فاء : رَجَعَ . . . يقول لهم : لا تستمعوا إلى أقوال الضالين . . . وادخلوا في دين الله تغنموا . . .

(١٧) الثُكل أن تقول المرأة إذا فَقَدَتْ عزيزاً عليها : واثكلاه . . كناية عن ألمها الشديد .

(١٨) إبن هشام : السيرة المذكورة ، المجلد الثاني ـ ص (٢٤٦ ـ ٢٤٧) .

(١٩) بَعَثَ رسول الله عبد الله بن جحش إلى « نخلة » وبعث معه ثمانية رهط من المهاجرين ، ليس فيهم من الأنصار أحد ، وقال : « كُنْ بها حتى تأتينا بخبر من أخبار قريش ، ولم يأمره بقتال ، وذلك في الشهر الحرام ، وكتب له كتاباً ، وقال له : أخرج أنت وأصحابك ، حتى إذا سرت يومين افتح الكتاب ، فانظر ما فيه ، وامْضِ لما أمرتك ، فلما سار يومين فتح الكتاب فإذا فيه : أن امْضِ حتى تنزل « نخلة » (بين مكة والطائف) فَتَرْصِدُ قريشاً ، وتعلم لنا من أخبارهم ، فقال لأصحابه حين قرأ الكتاب : سمعاً وطاعة ، مَنْ كان له رغبة في الشهادة فَلْيَنْطَلِقْ معي . فمضى معه القوم حتى نزلوا النخلة ، فَمَرَّ بهم عمرو بن الحضرمي ، والحكم بن كيسان ، وعثمان والمغيرة إبنا عبد الله معهم تجارة قدموا بها من الطائف ، أَدَم (أي جلود مدبوغة) ، وزبيب ، فلما رآهم القوم هابوهم ، فأشرف لهم عكاشة بن مُحصن ، وكان قد حَلَقَ رأسه ، فلما رأوه ، أمنوا ، وقالوا: عمار. ليس عليهم منهم بأس ، وتشاور أصحاب الرسول ، وذلك في آخر يوم من رجب ، فقالوا : لئن

قتلتمـوهم ، إنكم لتقتلونهم في الشهر الحـرام ، ولئن تركتمـوهم ليدخُلُنَّ هـذه الليلة مكة ، فَلَيُمْنَعُنَّ منكم ، فأجمع القوم على قتلهم .

فرمى واقد بن عبـد الله التميمي عمرو بن الحضـرمي بسـهم ، فقتله ، واستأمن عبـد الله بن عثمـان ، والحكم بن كيسان ، وهرب المغيرة فأعجزهم ، واستاقوا العير ، فقدموا بهـا على رسول الله ، فقـال لهم : والله مـا أمرتكم بقتـال في الشهر الحـرام ، وأوقف الأسيرين والعيـر ، ولم يأخـذ منهـا شيئـاً ، وأسقط في يد القوم (أي ندموا) ، وظنوا أنهم قد هلكوا .

وقالت قريش : اسْتَحَلَّ محمد الشهر الحرام ، فأنزل الله سبحانه ﴿ يسـألونـك عن الشهر الحـرام قتال فيه . . . ﴾ الآية . . .

فلما نزل ذلك ، أخذ رسول الله المال وفداء الأسيرين ، وكانت هذه قبل غزوة بذر بشهرين .

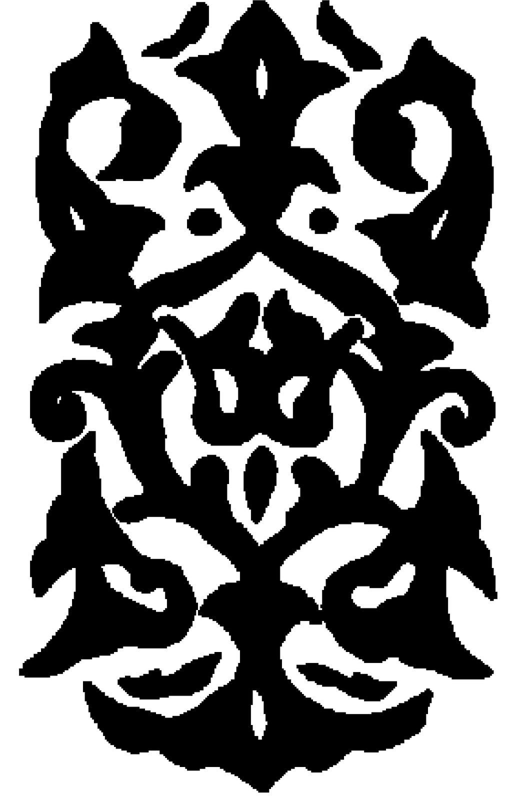
(راجع : الطبرسي : أعلام الورى ـ ص ٨٤ ـ ط ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ ١٣٩٩ هـ .

وابن هشام : السيرة النبوية : المجلد الثاني ـ ص ٢٥٣ و ٢٥٤ ـ ط ـ ١٣٩١ هـ .

(٢٠) كانت هذه الإمارات رمز استغاثة لإعلان النفير العام . . .

(٢١) اللطيمة : القافلة التجارية .

(٢٢) راجع صفحة (١١ و ١٢) من المجلد المذكور .



في أجواء ثورة الحجارة

الشيخ عز الدين القسام في ذكرى استشهاده

بقلم الشيخ الشهيد عبد العزيز البدري

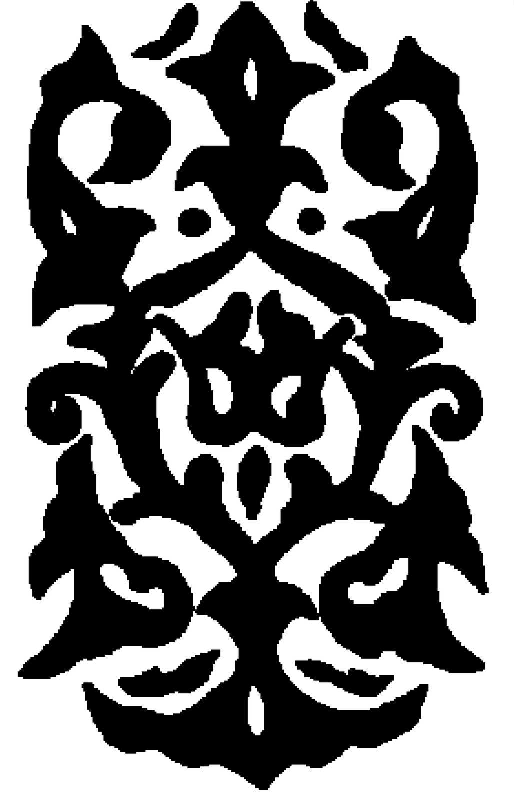
كان الشيخ القسام رحمه الله تعالى إماماً وخطيباً لجامع الإستقلال في مدينة حيفا بفلسطين ، وقد عرف رحمه الله بشجاعته وصلابته في الحق وتفانيه في خدمة الإسلام ، وحين رأى حالة المسلمين في بلاده وسيطرة الكفار المستعمرين الإنكليز عليهم وهم الذين يوالون اليهود ويمدونهم بالسلاح والعتاد ، اختار جماعة من اخوانه المؤمنين وأخذ يدربهم سراً على حمل السلاح ، وينفث فيهم روح المصابرة على جهاد الأعداء حتى استطاع رحمه الله أن يُكَوّن منهم كتيبة .

ولما علم حاكم لواء حيفا وهو من الإنكليز بما يفعله الشيخ أرسل إليه وقال له : يا شيخ انك متحرك وذو نشاط مناوىء لنا ، فرد عليه قائلاً : بعد أن أخرج المصحف الشريف من جيبه ، هذا الكتاب العظيم يأمرنا بالجهاد ولا نخالفه . ثم أن الشيخ أعلن الجهاد عن طريق الفتك بالإنكليز وخرج وهو يقود كتيبته يترصدون العدو فقتل أفراد منهم في مدينة بيسان ، ثم سار بمن نجا حتى وصل أحراش يعبد بالقرب من مدينة جنين . فاتخذها مقراً له . وفي ١٩/تشرين الثاني ١٩٣٥ م استشهد أحد أفراد الكتيبة عندما كان يراقب الطريق .

وفي فجر اليوم التالي طوقت قوات بريطانية ضخمة تلك الأحراش تساعدها طائرات استكشافية وبعد قتال استمر حتى العاشرة صباحاً انتهت المعركة باستشهاد الشيخ القسام وأربعة من كتيبته وأسر الباقون ، وقد قتل جندي بريطاني وجرح اثنان جراحاً بالغة فأصدرت السلطة بلاغاً بالحادث نعتت به الشيخ القسام وصحبه بالأشقياء .

ورغم خطورة الموقف وارهاب الإنكليز استطاع المسلمون أن يشيعوا المجاهدين الشهداء باحتفال عظيم، جرت في أثنائه مع قوة بريطانية مناوشة أدت إلى ارتدادها وتحطيم نوافذ دائرة البوليس وأبوابها ، وقد هز هذا الحادث البلاد هزاً عنيفاً فيصح اعتباره مقدمة لثورة ١٩٣٦ م .

استمر الجهاد بعده ودخلت الجيوش الثمانية المعروفة ، ولم يترك بعض العلماء الجهاد ولكن كانت النتيجة محزنة بانشاء دولة اسرائيل رأس جسر للإستعمار ، ثم حولت قضية هذا الوطن المقدس من قضية اسلامية بين المسلمين جميعاً وبين اليهود ومعهم الكافر المستعمر إلى قضية محلية بين العرب واليهود ، ثم انتقلت من قضية سياسية عسكرية إلى قضية لاجئين وحدود وتعويضات ، مع أن هذه القضية في الحقيقة والواقع قضية المسلمين أجمع والنزاع فيها نزاع بين حق المسلمين وباطل اليهود ومعهم الإستعمار ، وفي مقدمته امريكا وبريطانية وانها قضية سياسية عسكرية وليس لها إلا حل واحد هو النزول للجولة الثانية والعودة إلى مواصلة القتال ولو كلف تحرير هذا الوطن المقدس من رجس الكفار والمستعمرين استشهاد ملايين المسلمين لأن هذا جهاد في سبيل الله وهو فرض على جميع المسلمين .



فتاوى العلماء الشيعة بالجهاد دفاعا عن الدولة العثمانية

الابعاد العقائدية والسياسية والتأريخية

عبد الحليم الرهيمي

عندما أعلنت الدول الأوربية المتحالفة (إنكلترا ، فرنسا ، روسيا) الحرب على الدولة العثمانية في ٣١ تشرين الأول عام ١٩١٤ ، وباشرت القوات البريطانية بغزو ميناء الفاو في السادس من تشرين الثاني ، تمهيداً لاحتلال ما كان يوصف ببلاد ما بين النهرين العثمانية التي أصبحت تدعى فيما بعد المملكة العراقية[١] ، أعلنت الدولة العثمانية من جهتها « النفير العام » وأصدر شيخ الإسلام ، مفتي السلطنة ، في السابع من الشهر ذاته ، فتوى دينية أعلن فيها أن الجهاد هو « فرض عين » على جميع المسلمين في العالم ومن بينهم أولئك الذين يعيشون تحت حكم بريطانيا وفرنسا وروسيا[٢] . أما كبار العلماء المسلمين الشيعة في النجف الأشرف وكربلاء والكاظمية وسامراء فقد سارعوا بمبادرة منهم ، وبدءاً من التاسع من تشرين الثاني ذاته ، إلى إصدار فتاوى تدعو للجهاد ومحاربة القوات البريطانية الغازية دفاعاً عن العراق والدولة العثمانية المسلمة[٣] ، وذلك قبل أن يصل إليهم وفد الحكومة العثمانية ليُبلغهم بذلك مباشرة ويبحث معهم في أمر تحسين العلاقات الشيعية ـ العثمانية التي كانت تتّسم ، آنذاك ، بقدر من التوتر[٤] . وقد باشر العلماء بأنفسهم أو عبر وكلائهم ومبعوثيهم إلى معظم مناطق ومدن العراق ، لا سيما مناطق الفرات الأوسط والجنوب التي تقطنها العشائر ، إلى نشر الدعوة للجهاد على أوسع نطاق وحشد المجاهدين وتنظيم صفوفهم وتوفير مستلزماتهم الحربية ، ثم قاموا بعد ذلك بتصدّر قوافلهم صوب جبهة الحرب في البصرة ، حيث تموضعوا فور وصولهم إليها على ثلاثة محاور قتالية رئيسية هي :

« الشعيبة » ، « القُرنة » و» الأهواز » التي خاضوا فيها ، مع القوات العثمانية ، أعنف المعارك ضد قوات الإحتلال البريطاني ، وذلك قبل أن ترغمهم هذه القوات ، في معركة الشعيبة ، على التراجع إلى مناطقهم ليواصلوا الجهاد من مواقع جديدة وبأشكال مختلفة ومناسبة حتى نهاية الحرب وتمكن القوات البريطانية من إحتلالها للعراق[٥] حيث بدأت إثر ذلك مرحلة جديدة من الجهاد السياسي مهّدت لثورة النجف عام ١٩١٨ ولثورة العشرين الكبرى (حزيران ١٩٢٠) التي خطط لها وقادها العلماء .

* * *

إن هذا الموقف الذي اتخذه كبار العلماء الشيعة في العراق بمجاهدة الإنكليز والدفاع عن الدولة العثمانية المسلمة ، انطوى على دلالات كبيرة الأهمية ، ليس في فترة الحرب فقط ، وإنما في الفترات التأريخية التالية أيضاً . غير أن اتخاذ هذا الموقف في ظل الرهان الحاسم الذي عقدته الدولة العثمانية على نجاح حركة الجهاد ، في مقابل رهان « الحلفاء » على فشلها وإحباطها ، وكذلك اتخاذه في ظل التوتر الذي كان يشوب العلاقات الشيعية ـ العثمانية ، فضلاً عن اتخاذه في ظل تعدد مشاريع وأهداف الحركات « الإسلامية » والإنفصالية في بعض ولايات المشرق العربي العثمانية ، وتقاطعها ، بشكل مباشر أو غير مباشر ، مع مشاريع الدول الأوروبية لتفتيت السلطنة العثمانية وتقسيمها إلى مناطق نفوذ تفرض عليها سيطرتها ، قد أضفى على ذلك الموقف ودلالاته ، أبعاداً عقائدية وسياسية وتأريخية ، أغنت بشكل كبير التراث والممارسة الشيعيتين وعززت مكانة المسلمين الشيعة في إطار الجماعة الإسلامية الواحدة .

البعد العقائدي

يتصدر هذا البعد في أهميته البعدين الآخرين ، السياسي والتأريخي ، كونه عكس طبيعة القواعد المبدئية والفقهية الإسلامية التي استند إليها العلماء الشيعة في إصدارهم لفتاوى الجهاد ومن ثم مشاركتهم العملية في حركته دون تردد ، حتى نهاية الحرب وهزيمة الدولة العثمانية .

ويتجلّى مضمون هذا البعد ، في تمسك العلماء بثوابت الموقف الإسلامي المرتكز إلى الشريعة الإسلامية وعقائد الشيعة وفقههم ، حيث مكنهم ذلك من استنباط الموقف الشرعي اللازم ، الذي أملى عليهم ضرورة الإفتاء بالجهاد وتعزيز الوحدة الإسلامية على الصعيد العملي ، عبر الإجابة الصائبة على قضية إسلامية مستجدة طرحتها الحياة أمامهم في ظل ظروف محلية ودولية شديدة التعقيد .

لقد حدد العلماء الشيعة موقفهم بالإفتاء للجهاد دفاعاً عن الدولة العثمانية ، وذلك بالرغم من أن عقيدة الإمامة عند الشيعة لا تقر بشرعية الحكم العثماني ، وبالرغم من عدم اعتراف هذا الحكم بالمذهب الجعفري كأحد المذاهب الإسلامية ومواصلته إغلاق باب الإجتهاد(٦) . كما أنهم حددوا موقفهم هذا أيضاً بالرغم من معرفتهم للطبيعة الإستبدادية والجائرة لهذا الحكم ، حيث كان للعلماء دور في مقاومتها والتصدي لها(٧) ، هذا إضافة إلى معرفتهم بطبيعة العنصرية الطورانية التي جسدتها سياسة « الإتحاديين » لتتريك رعايا السلطنة من القوميات غير التركية ، التي بلغت ذروتها في السنوات الثلاثة التي سبقت إندلاع الحرب ، ومن ثم معرفتهم ومقاومتهم أيضاً ، لحملات القمع والإضطهاد التي شملت غالبية شعوب الدولة العثمانية وجماعاتها الثقافية ، وخاصة الجماعة الإسلامية الشيعية في العراق ولبنان (جبل عامل) وذلك قبيل بدء الحرب وخلالها(٨) .

إن عدداً من التساؤلات المهمة يمكن أن تطرح هنا وهي : هل ثمة مفارقة ما في موقف العلماء الشيعة ومعرفتهم بالوقائع المذكورة ؟ ولماذا اتخذوا هذا الموقف في حين أن تلك الوقائع تفترض ، بالمنطق الشكلي ، الوقوف على الحياد بإنتظار ما ستسفر عنه الحرب من نتائج ؟ هذا إذا لم نذهب بهذا الإفتراض إلى مدى أبعد بالتساؤل : لماذا لم يغتنم العلماء الشيعة ظروف الحرب بالتمرد على الدولة العثمانية ، كما فعلت الحركات « الإستقلالية » الإنفصالية في العراق وبلاد الشام(٩) ، أو كما فعل السيد المرغني الزعيم الروحي لطائفة الختمية في السودان(١٠) أو الشريف حسين (شريف مكة) الذي أحاط موقفه متعمداً بالغموض ، من مسألة الجهاد في بداية الحرب ، ثم أشهر تمرده بإعلان « الثورة العربية » ضد العثمانيين في العاشر من حزيران عام ١٩١٦(١١) . . ولماذا أخيراً ،

لم ينقلب العلماء الشيعة على موقفهم ، كما فعل الشيخ محمد رضا صاحب مجلة « المنار » ، الذي أيد ، في بداية الحرب ، الدعوة للجهاد والدفاع عن الدولة العثمانية ، ثم انقلب على موقفه هذا بتأييده لـ « ثورة » الشريف حسين[١٢] ؟

للإجابة على هذه التسـاؤلات ينبغي التعرّف جيداً على القواعد المبدئية والفقهية الإسلامية التي استنبط في ضوئها العلماء الشيعة موقفهم الشرعي في الإفتاء بالجهاد والدفاع عن الدولة العثمانية .

لقد وضع إعلان « الحلفاء » الحرب على الدولة العثمانية وغزو ميناء الفاو ، في سياق اتساع نطاق الحرب العالمية الأولى ، العلماء الشيعة في العراق ، أمام مسؤولية شرعية وتأريخية كبيرة وخطيرة في آن واحد . فأمام الخطر الداهم الذي باتت تواجهه « دار الإسلام » ممثلة بالدولة العثمانية من قبل « دار الحرب » ممثلة بالدول الأوروبية المتحالفة ، لم يكن أمام العلماء من خيار إلاّ الإنحياز دون تردد إلى «دار الإسلام» والدفاع عنها ، إدراكاً منهم لما سيترتب على هزيمتها من نتائج خطيرة تطال هذا الكيان الإسلامي والمجتمعات الإسلامية التي تنضوي تحت رايته .

وانطلاقاً من ذلك ، أصبحت جميع القضايا الخلافية حول ومع الحكم العثماني ، رغم أهميتها ، قضايا مؤجلة ، بدءاً من الإعتراض على لا شرعية الحكم ، مروراً باضطهاده المذهبي ، وانتهاءاً بسياسته الإستبدادية والإرهابية وفساد إدارته ، حيث كان الصراع حول هذه القضايا يتم أساساً منذ أن أصبح العراق وشيعته ضمن الدولة العثمانية ، في إطار الإجتماع الإسلامي وتفاعلات جماعاته الثقافية والقومية والمذهبية .

إن نظرة العلماء لقضية الحرب والجهاد وقضايا الخلاف مع الحكم العثماني ، التي تشكل الأساس في موقفهم الإسلامي الثابت ، هي التي لا تجيب فقط على تلك التساؤلات ، وإنما تفسر أيضاً الثبات في موقفهم هذا طوال فترة الحرب دون أن تهزّه أو تزعزعه الجرائم التي ارتكبها المسؤولون العسكريون

والمدنيون العثمانيون في العراق ضد أبناء العشائر في أعقاب معركة الشعيبة ، وضد أبناء النجف الأشرف وكربلاء والحلة عامي ١٩١٥ و١٩١٦[١٣] .

هكذا يتبدى بوضوح ، البعد العقائدي ، في إفتاء العلماء الشيعة بالجهاد ضد الإنكليز دفاعاً عن الدولة العثمانية المسلمة ، وهو البعد الذي جسّد حرص العلماء في الدفاع عن آخر كيان إسلامي واسع ، وكذلك حرصهم على الوحدة الإسلامية ، في واحد من أخطر المنعطفات التأريخية التي واجهها المسلمون في تأريخهم الحديث .

البعد السياسي

إذا كان البعد العقائدي لإفتاء العلماء الشيعة بالجهاد قد عكس الثوابت المبدئية والفقهية للموقف الإسلامي الشيعي ، فإن البعد السياسي الذي حكمت تعبيراته ومظاهره تلك الثوابت ، تجلى فيما أسفرت عنه تلك الفتاوى وحركة الجهاد من نتائج سياسية على الصعيد الإسلامي بوجه عام وعلى الصعيد الإسلامي العراقي بوجه خاص .

وبصرف النظر عن الهزيمة الكبرى التي لحقت بالدولة العثمانية وأدت إلى انحلالها، وبصرف النظر كذلك عن عجز حركة الجهاد في العراق من تحقيق أهدافها بمنع القوات البريطانية من احتلال العراق ، فإن إطلاق حركة الجهاد من النجف الأشرف وكربلاء والكاظمية وسامراء ، وهي المدن المقدسة في العراق ، قد ساهم في شد أزر الدولة العثمانية خلال أكثر اللحظات حراجة في حياتها ، عندما كانت حركة الجهاد تتعثر في معظم بلدان العالم الإسلامي ، ولا سيما في الولايات العربية العثمانية[١٤] .

كذلك ومهما كانت النتائج العملية التي أسفرت عنها حركة الجهاد في العراق ، فإنها استطاعت أن تنجز ، على الصعيد السياسي ، وحدة سياسية بين المسلمين الشيعة والسنة والأكراد والأتراك والإيرانيين ، بينما فشلت كل المحاولات التي بذلت قبل الحرب لتحقيقها ، وخاصة محاولات السيد جمال الدين الأفغاني (الأسد آبادي) في نهاية القرن التاسع عشر[١٥] .

غير أن التعبير الأهم للبعد السياسي لحركة الجهاد في العراق ، هو إطلاقها لروح جهادية عالية عند العراقيين ، لا سيما في صفوف عشائر الفرات الأوسط وجنوب العراق ، حيث أدى الصِدام المباشر مع قوات الإحتلال البريطاني طوال سنوات الحرب ، إلى الحط من هيبة هذه القوات من جهة ، وإلى نمو روح التحدي والإستعداد لمواجهتها مرة أخرى من جهة ثانية ، وهو الأمر الذي تحقق فعلاً في ثورة النجف الموضعية ضد قوات الإحتلال البريطاني في ربيع عام ١٩١٨ وفي ثورة العشرين الكبرى في صيف عام ١٩٢٠[١٦] .

وثمة تعبير آخر مهم للبعد السياسي لإفتاء العلماء الشيعة بالجهاد تجلّى ، في أن عدداً من كبار العلماء الذين أفتوا بالجهاد هم من الإيرانيين ، وأن أعداداً كبيرة من المجاهدين الذين توجهوا إلى جبهة الحرب في البصرة ، من طلبة الحوزات العلميّة الدينية هم من الطلبة الإيرانيين ، وذلك فضلاً عن العلماء[١٧] . إن الدلالة المهمة التي تنطوي عليها هذه المشاركة الإيرانية ، هو فعل وطغيان العامل الإسلامي في الجهاد على العوامل الأخرى . وتتجلى هذه الدلالة أكثر إذا ما جرت المقارنة بين مشاركة الإيرانيين في حركة الجهاد بدوافع إسلامية ، وهم ليسوا عرباً أو عراقيين أو عثمانيين ، وبين الحركات « الإستقلالية » و« القومية » في العراق وبلاد الشام ، التي وقفت موقفاً معادياً من حركة الجهاد والدولة العثمانية ، منذ بداية الحرب ، ثم التحق معظمها بالمشروع الشريفي ـ الإنكليزي .

ان هذا التعبير عن البعد السياسي لحركة الجهاد ، ظلّ يُشكل واحداً من الإدانات القاسية لمن يطلق عليهم « الرعيل الأول » من رواد الحركة القومية العربية ، ويشكل كابوساً ثقيلاً يجثم على صدور من يمكن أن نطلق عليهم الآن « الرعيل المعاصر » وكتّابهم القوميين العنصريين . لذلك ليس من المستغرب أن نجد كاتباً ومؤرخاً ذا نزعة مذهبية وقومية عنصرية نافرة يجهد لتزوير التأريخ بتشويه مواقف كبار العلماء الشيعة من الإيرانيين ويبدي في الوقت نفسه حرصاً مريباً ، بمحاولته حصر الدور الأساسي في قيادة حركة الجهاد فقط بالعلماء العرب[١٨] .

وهكذا يتبدّى بوضوح أيضاً ، أن البعد السياسي في إفتاء العلماء الشيعة

بالجهاد ، قد تجسد بالنظرة الدقيقة لهم في استشرافهم المبكر لما سينجم من أخطار على المجتمعات الإسلامية في حال هزيمة الدولة العثمانية ـ كما تجسد أيضاً بتأسيس حركة الجهاد لحركة مقاومة جهادية جديدة ضد الإحتلال في السنوات التالية .

البعد التأريخي

رغم أن البعد التأريخي لأفتاء علماء الشيعة بالجهاد يلخص ، في الواقع ، البعدين العقائدي والسياسي ، فإنه مع ذلك يحمل تعبيراته ومظاهره الخاصة .

أول هذه التعبيرات يتجلى ، فيما انطوى عليه الصدام الدموي المباشر ، بفعل الإفتاء بالجهاد ، بين المسلمين بوجه عام والجماعة الإسلامية الشيعية بوجه خاص من جهة ، وقوى الإستعمار الغربي ، ولا سيما الإستعمار البريطاني من جهة ثانية ، حيث وضع هذا الصِدام سداً منيعاً في وجه قبوله وتغلغله أو هيمنته على الشعوب الإسلامية في المراحل التالية . وليس من الصعب إدراك أهمية هذا العامل في منع النفوذ البريطاني من اختراق نسيج المجتمع الأهلي العراقي وثقافته بالدرجة ذاتها التي تم فيها هذا الإختراق لدى الشعوب التي لم يقع لديها مثل ذلك الصدام الدموي مع الدول الإستعمارية التي سيطرت على بلدانها .

أما التعبير الثاني فيتجلّى فيما اسفرت عنه مقاومة القوات البريطانية في حركة الجهاد ، من إقدام الحكومة البريطانية على التخلي عن نيتها في تهنيد العراق التي كانت تصر عليها الإدارة البريطانية في الهند[١٩] . إن محاربة القوات البريطانية بحركة الجهاد طوال فترة الحرب ، ومحاربتها في ثورة النجف وثورة العشرين هي التي أرغمت الحكومة البريطانية على التسليم بإبقاء العراق كياناً مستقلاً عن الهند ، ومن ثم منحه استقلالاً ، ولو شكلياً ، بإقامة إدارة محلية تحت سلطة الإنتداب البريطاني . وبالطبع فإن هذا التبدل في السياسة البريطانية بفعل حركة الجهاد قد حدد مساراً آخر لمصير العراق ومسار الأحداث التي شهدها في الفترات التأريخية التالية .

ويتجلّى التعبير الثالث للبعد التأريخي لحركة الجهاد ، في عزل وتطويق الحركات « الإستقلالية » والإنفصالية ، التي أفقدتها حركة الجهاد أمكانية تبرير مواقفها ومشاريعها التي تقاطعت وتماهت مع مشاريع الدول الأوروبية ، بذريعة ضيق الخيارات أمامها ، لكن حركة الجهاد أعطت « المثال » على وجود خيارات أخرى تستجيب لمصالح المجتمعات الإسلامية وبلدانها ، وقد أسفر ذلك عن عزلة تلك الحركات ونخبها عن الاكثرية العظمى لمجتمعاتها ، بعد أن وظّفتها قوى الإحتلال في الإدارات المحلية التي شكلتها كأغطية لسيطرتها الفعلية على مقدرات الشعوب والبلدان الإسلامية ، وهو الأمر الذي هيأ لهذه الشعوب إمكانية الجهاد ضدها في ظروف أقل صعوبة .

* * *

إن تلك الدلالات التي انطوت عليها الأبعاد العقائدية والسياسة والتأريخية لإفتاء العلماء الشيعة في العراق بالجهاد هي التي دفعت الجهات المحلية وغير المحلية ، المتضررة منها ، إلى طمس معالمها أو تشويهها طوال العقود السبعة الماضية . غير أن الشعوب الإسلامية ، وخاصة في العراق ظلّت تحملها - وما تزال - في ذاكرتها الجماعية ، وتستلهم منها أسباب المقاومة والجهاد ضد القوى الإستعمارية وصنائعها المحليين ، وضد الظلم والجور والإستبداد الذي تقوم به تلك « الصنائع » ضد شعوبها .

الهوامش

---

(١) د. زكي صالح : مجمل تأريخ العراق في العهد العثماني - معهد الدراسات العربية ، جامعة الدول العربية/ القاهرة/ ١٩١٦/ ص ٩٥ .

(٢) جورج أنطونيوس : يقظة العرب/ دار العلم للملايين/ بيروت ١٩٧٤/ ط ٤/ ص ٢٢٢ .

(٣) عبد الرزاق الحسني : العراق في دوري الإحتلال والإنتداب/ صيدا ١٩٥٧/ ج ١/ ص ١٦ وص ٥٤ .

(٤) عبد الشهيد الياسري : البطولة في ثورة العشرين / النجف ١٩٦٦ / ص ٦٨ - ٦٩ .
وانظر أيضاً :
عبد الرزاق الدراجي : جعفر أبو التمن ودوره في الحركة الوطنية في العراق/ بغداد ١٩٧٨/ ص ٤٠ .

(٥) عبد الحليم الرهيمي : تأريخ الحركة الإسلامية في العراق (الجذور الفكرية والواقع التاريخي) / الدار العالمية / بيروت ١٩٨٥ / ص ١٧٨ ـ ١٧٩ .

(٦) د. وجيه كوثراني : تقويم الدولة العثمانية ، مقال في مجلة العرفان/ العدد٣ المجلد ٧٣/ ص ٢٩ .

(٧) علي الحاقاني : شعراء الغري / النجف الأشرف ١٣٦٥ هـ/ ج ١/ ص ٦٥ وما بعدها .

(٨) عبد الحليم الرهيمي : مصدر سابق/ ص ١٠٩ وما بعدها وص ١٧٣ .

وانظر أيضاً :

محمد جابر رال صفا : تأريخ جبل عامل/ دار متن اللغة / ص ١٨٤ .

(٩) د. فاروق صالح العمر : الأحراب السياسية في العراق (١٩٢١ ـ ١٩٣٢)/ مركز دراسات الخليج/ بغداد ١٩٧٨/ ص ٢٨ .

وانظر أيضاً :

د. وجيه كوثراني : وثائق المؤتمر العربي الأول ١٩١٣ (دراسة وتحقيق)/ دار الحداثة بيروت ١٩٨٠/ ص ٦٣ ـ ٦٤ .

(١٠) جورج أنطونيوس : مصدر سابق/ ص ٢٢٦ .

(١١) سليمان موسى . الحركة العربية (١٩٠٨ ـ ١٩٢٤)/ دار النهار/ بيروت ١٩٧٧/ ص ٢٧٣ .

(١٢) د. وجيه كوثراني : الإتجاهات الإجتماعية ـ السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي (١٨٦٠ ـ ١٩٢٠)/ معهد الإنماء العربي/ بيروت ١٩٧٦/ ص ٢٧٦ .

وانظر أيضاً :

سليمان موسى . مصدر سابق/ ص ٩٨ ـ ٩٩ .

(١٣) عبد الشهيد الياسري : مصدر سابق/ ص ٨٤ وما بعدها .

(١٤) زين نور الدين زين : نشوء القومية العربية/ دار النهار ط ٣/ بيروت ١٩٧٩/ ص ١٢٢ .

(١٥) د. علي حسين الوردي : لمحات إجتماعية من تاريخ العراق الحديث / ١٩٦٩ / ج ٣/ ص ٣٠٣ .

وانظر أيضاً :

السيد حسن الأمين : ثورة إيران في جذورها الإسلامية/ دار النهار/ بيروت ١٩٧٩/ ص ٥٣ .

(١٦) حسن الأسدي : ثورة النجف/ بغداد ١٩٧٥/ ص ٢٣٩ .

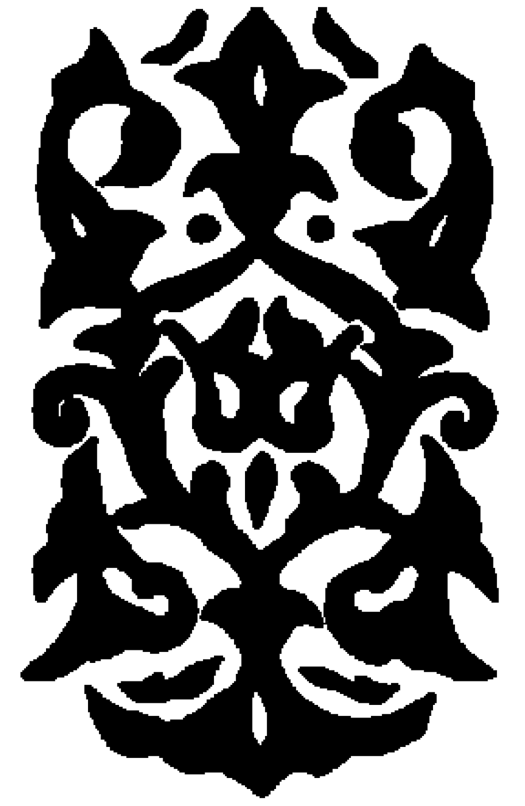
(١٧) د. علي حسين الوردي : مصدر سابق/ ج ٤/ ص ١٣١ .

(١٨) د. وميض جمال عمر نظمي : الجذور السياسية والفكرية والإجتماعية للحركة القومية العربية (الإستقلالية) في العراق/ مركز دراسات الوحدة/ بيروت ١٩٨٤/ ص ١٢٣ وما بعدها ، وص ١٢٥ .

(١٩) فيليب إيرلاند : العراق ، دراسة في تطوره السياسي/ ترجمة جعفر الخياط/ بيروت ١٩٤٩/ ص ٣٦ .

وانظر أيضاً :

د. فاروق صالح العمر : حول السياسة البريطانية في العراق (١٩١٤ ـ ١٩٢١)/ بغداد ١٩٧٧/ ص ٤٤ .



الثورة العراقية الكبرى

السيد حسن الأمين

لقد كان في أذهـان الإنكليز حين احتلوا العـراق أنهم سيستطيعـون الإعتماد على الشيعة وحدهم في حكم البلاد ، وأن الشيعة بسبب ما عانوه في الماضي من الحكم العثمـاني ، وما ألجئـوا إليه من الإنعـزال ، وما عـوملوا به من الإبعـاد عن الشؤون العـامـة ، وعن الحكم بـالـذات ، بحيث أن مجلس النـواب العثمـاني (مجلس المبعوثان) لم يكن بين أعضائه من شيعة العراق ـ وهم الأكثر عدداً فيه ـ إلا نائب واحد اختير من منطقة كربلاء . أما بقية المناطق المأهولة بالشيعة وحدهم فقد كان الحكم يرشح فيها نواباً غرباء عنها ليس بينهم شيعي . وكذلك القـول في مجلس الأعيان الذي لم يكن فيه أي عضو شيعي لا عراقي ولا غير عراقي .

وإذا كان قد وجد نائب شيعي عـراقي واحد في مجلس النـواب ، فقد كـان يزامله فيه نائب شيعي آخر عن ولاية بيروت التي كان يتبعها جبل عامل ذو الأكثرية الشيعية .

وهكـذا نرى أن مجلس النـواب العثمـاني لم يكن يضم إلا نـائبيـن شيعيين فقط على الكثـرة العدديـة التي كانت للشيعـة في الدولـة العثمانيـة ، لا سيمـا في العراق . أما مجلس الأعيان فحرم الشيعة من دخوله .

وقد ركزنا على مجلس النواب ومجلس الأعيان ليكونا مثلين بارزين على مـا كان عليه الشيعة من اهتضام في العهد العثماني .

أما في الوظائف الكبرى منها والصغرى ، فليس في تاريخ الـدولة العثمـانية

ما يشعر بانه كان للشيعة فيها نصيب ابتداء من منصب الوزير وانتهاء بمنصب مدير الناحية ومروراً بمنصب الوالي ومنصب المتصرف ومنصب القائمقام . ما عدا متصرفاً واحداً من جبل عامل عين لفترة قصيرة ثم عزل .

ومما عاناه الشيعة في الدولة العثمانية عدم الإعتراف بمذهبهم فكان المفروض عليهم أن يتحاكموا ويحكم عليهم بما يراه قضاة المذهب الحنفي .

هذا كان وضع الشيعة عندما احتل الإنكليز العراق . ومن هنا حسب الإنكليز أن الشيعة سيكونون هم المرحبّين بهم العاملين معهم .

وقد كان على الإنكليز أن يعوا الدرس الذي تلقوه عند بدء احتلالهم للبصرة ومحاولتهم التقدم نحو بغداد ، وكيف أن الشيعة قد نسوا كل ما عانوه من حكم الأتراك فهبوا وعلى رأسهم مجتهدوهم للدفاع عن الدولة العثمانية لأنها كانت بنظرهم الدولة الإسلامية الكبرى المهددة أرضها بالإحتلال الأجنبي ، واعتقدوا - مصيبين أو مخطئين - بأن زوالها زوال للدولة الممثلة للإسلام والمتسمة بسمة الخلافة الإسلامية .

كان على الإنكليز أن يعوا هذا الدرس، ولكنهم - على دهائهم وحنكتهم - لم يعوه ، وحسبوه أمراً طارئاً لا يلبث الواقع الذي ينتظر الشيعة أن يجعلهم أصدقاء الإنكليز الذين يعتمدون عليهم .

وعندما دعا السير وليم مارشال القائد العام للجيوش البريطانية في العراق - عندما دعا في ١١ تشرين الثاني ١٩١٨ من اعتقد أنهم زعماء العراق والقى عليهم خطاباً ثم وزعه عليهم مكتوباً ، مناّهم فيه الأماني ، وأشار فيه إلى ما سيبدأ بتنفيذه من اطلاق أسرى الحرب العرب وأعلان عفو عن فريق من السجناء وتوزيع طعام وألبسة على الفقراء واطلاق الحرية للتجار وتخفيف التضييق عن العمل الشخصي - لم ينس أن يضرب على الوتر الشيعي الحساس ، وأن يلفت نظر الشيعة إلى العناية الخاصة بهم ، فجعل من جملة وعوده السماح بنقل الجثث لتدفن في كربلاء والنجف ، وفتح الطريق من جديد للزيارات المنظمة للأماكن المقدسة .

لم يفت أحد زعماء الشيعة الحاضرين الشيخ مبدر الفرعون رئيس عشيرة آل فتلة ـ لم يفته ما رمى إليه القائد الإنكليزي الفاتح ، وأدرك أن الشيعة هم المقصودون أكثر من غيرهم بأقوال السير وليم مارشال ، لذلك انبرى وحده للرد عليه ، متجاهلاً كل ما قاله عن كربلاء والنجف والزيارات ونقل الجثث . لا بصفته زعيماً شيعياً كبيراً ، بل بصفته عربياً استقلالياً يرى أن تحقيق الإستقلال العربي ـ لا العراقي وحده ـ هو المطلب المنشود ، وركّز في رده على ما قاله القائد الإنكليزي : « اتيت لأذيع بينكم انتهاء القتال مع الجيوش التركية ـ (إلى أن يقول) : يمكننا اليوم أن نبين أن الوعود التي أعطيت مراراً يجب أن تنجز في أول فرصة ممكنة » .

والوعود التي يشير إليها ، هي الوعود التي أغدقها سلفه فاتح بغداد الجنرال (مود) إذ أنه بعد احتلاله بغداد في ١١ آذار سنة ١٩١٧ ـ أذاع في ١٩ آذار ١٩١٧ منشوراً على العراقيين قال فيه فيما قال : « إن جيوشنا لم تدخل مدنكم وأراضيكم بمنزلة قاهرين أو أعداء بل بمنزلة محررين » .

ثم يقول : « أمنية الحكومة البريطانية هي أن تحقق ما تطمح إليه نفوس فلاسفتكم وكتابكم مرة أخرى ولسوف يسعد أهالي بغداد حالة ويتمتعون بالغنى المادي والمالي بفضل نظامات توافق قوانينهم المقدسة وأطماحهم القومية الفكرية » .

ثم يقول : « إن التصميم هو أن لا يذهب ما قاساه العرب الشرفاء هباء منثوراً . إن المأمول لهو مأمول بريطانيا العظمى والأمنية أمنيتها ، بل هو مأمول وأمنية الأمم المتحالفة معها أن تسموا الأمة العربية مرة أخرى عظمة وصيتاً وأن تسعى كتلة واحدة وراء هذه الغاية بالإتحاد والوئام » .

ثم يختم قوله بهذه الجملة : « . . . أن تنظموا مع ذوي قرباكم شمالاً وجنوباً وشرقاً وغرباً في تحقيق أطماحكم القومية » .

وقف الشيخ مبدر الفرعون يرد على وليم مرشال قائلاً فيما قال : « . . . إني لا أقدر أن أصف ما نشعر به من السرور والبهجة لما شاهدناه من ألطاف فخامتكم

يا حضرة القائد العام وتفضلتم بهذه الدعوة لاجتماعنا مع بعضنا البعض وما ينتج على أثر ذلك من التحاب وما تفضلتم بابدائه من مضمون خطتكم الجليلة التي احتوت على ما تأمله الأمة العربية من حسن نوايا الحكومة البريطانية » .

ثم يقول : « وحيث أن فخامتكم هو الممثل الأوحد لجلالة الملك جورج الخامس أعرض لفخامتكم أن الأمة العربية لا تنفك مخلصة للحكومة البريطانية ما دامت هذه نواياها » .

ثم يختم خطابه قائلاً : « فنسأل الله أن يديم اجتماعاتنا بحفلات شائعات مثل هذه الحفلة التي طفحت بالسرور العظيم والأخلاص العميم ، وأن يحقق آمال العرب وأمانيهم التي ضحوا في سبيلها بكل غال ورخيص » .

كان خطاب الشيخ مبدر الفرعون جواباً على خطاب وليم مرشال رداً عنيفاً على تلويح الجنرال بما لوّح به للشيعة ، وبياناً واضحاً بأن الشيعة عرب استقلاليون تحرريون ، لا إنتهازيون إقليميون ، ولا وصوليون نفعيون ، فاضطهاد الترك لهم لا يحملهم على مصادقة الإنكليز والسير معهم ، إنهم طلاب استقلال وحرية لا للعراق وحده بل للبلاد العربية جميعها ، فهو قد كرر أكثر من مرة كلمة (الأمة العربية) .

فالشيخ مبدر فضلاً عن أنه خيب أمل الإنكليز بتجافيه عن أن يلم أدنى إلمام بما هو مذهبي ، بل تعالى عن ذلك كل التعالي ، انه إلى جانب ذلك قد تجافى عن الإلمام أدنى إلمام بما هو اقليمي محلي ، فهو الزعيم العربي الذي لا يتكلم عن الشيعة وعن العراق ، بل يتكلم عن العرب وعن الأمة العربية .

والشيخ مبدر الفرعون ليس خريج الجامعة التي يمكن أن تكون لقنته شؤون القوميات ، ولا من دارسي النزعات التي أفرزتها النهضة الأوروبية قومياً وعربياً . . .

إنه خريج القاعدة الشيعية الصلبة التي أرسى أسسها علي بن أبي طالب يوم ذادوه عن حقه في الخلافة فقال : « . . . والله لأسلّمن ما سلمت أمور المسلمين ولم يكن فيها جور إلا عليّ خاصة » .

لقد كان علي بن أبي طالب يستطيع يومذاك أن يثيرها حرباً شعواء يلتف فيها حوله الأنصار الناقمون بقيادة سعد بن عبادة ، ويستجيب له فيها مالك بن نويرة وقومه الذين وصموهم بالردة ، وهم لم يرتدوا ، بل توقفوا متسائلين عن الأسلوب الذي تم فيه الوصول إلى الخلافة ! . .

وتلتف حوله الألوف المؤلفة لو أهاب بها . ولكن أمور المسلمين هي وحدها التي تهم علي بن أبي طالب ، وأمور المسلمين قد لا تسلم إذا أعلن الحرب .

لقد كان علي بن أبي طالب يلوح لمبدر الفرعون من وراء العصور ، وكانت كلمته بل كلماته تجلجل في سمعه وتملأ نفسه فانطلق يتحدث بمثل ما تحدث به . .

وقبل ذلك عندما صرّح المسيو بيشون وزير خارجية فرنسا في مجلس النواب في أواخر تشرين الأول سنة ١٩١٨ بما يناقض أهداف السوريين واللبنانيين الأحرار في الإستقلال اجتمع رجال الدين وزعماء العشائر الشيعية في دار المرجع الديني الكبير الشيخ مهدي الخالصي وقرروا الإحتجاج على بيان الوزير الفرنسي فكتبوا احتجاجاً رفعوه إلى حكومة فرنسا وحكومات الحلفاء هذا نصه :

« إن الخطاب الذي ألقاه مؤخراً مسيو بيشون ناظر خارجية فرنسا ، في مجلس النواب الفرنسوي ، والذي أظهر فيه أن للأمة الفرنسوية حقوقاً في سوريا ولبنان وفلسطين نشأت عن التقاليد التاريخية . وأن هذه الحقوق قائمة ـ أيضاً ـ على آمال ، ورغائب السكان ، الذين هم زبائن فرنسا ـ منذ زمن طويل ـ وأن المعاهدات السابقة التي وردت بها هذه الحقوق ، وما زالت كما كانت عليه . وأن يكون لمؤتمر السلم القول الفصل .

فنحن ـ العراقيين ـ بصفتنا عرباً ، ويهمنا ما يهم سوريا ولبنان وفلسطين ؛ لا نعتقد بأن لأمة من الأمم ـ في بلادنا العربية ـ حقوقاً قديمة ولا حديثة . ولم تكن الصلات التجارية المؤسسة على حرية التجارة بين الشعوب وفقاً لقوانين حقوق الدول ـ سبباً يكسب البلاد المتاجرة حق الأرجحية في البلاد على أهلها ،

والتصرف بحريتهم الوطنية ، واستقلالهم الذاتي . ولما كانت كل تصريحات رجال الدول العظمى ـ ونخص منهم بالذكر رئيس الولايات المتحدة المشهور ـ تفيد أن غاية الحرب الكبرى هي تحرير الشعوب ، ونسخ كل سياسة دولية يقصد منها تقييد حريّة الأمم ، واتخاذ شكل لها يخالف ارادتها ؛ فنحن ـ كأمة قامت تطالب باستقلالها ، وتهرق دماء أبنائها ، وتضحي زهرة شبابها على مجازر الظلم في سبيل استقلالها ، وقامت تنتصر للحلفاء أيام كانت الحرب غير باسمة لهم ـ وعلى الخصوص في الساحات الشرقية ـ نأبى كل معاهدة عقدت بشأننا من هذا القبيل بين دولة وأخرى ونعتقد أننا محونا بدماء أبنائنا كل معاهدة ، أو اتفاق ، أو مفاوضة ، جرت بدون معرفتنا .

هذا ؛ وليست الأمة العربية ، أقل مجداً تاريخياً ، أو حضارة زاهرة ، أو جدارة بالإستقلال ؛ من الأمم اليونانية ، والسربية ، والبلقانية ، والرومانية ، والجبلية ، وغيرها من الدول ؛ التي أجمع الحلفاء ـ في أشد أزمات السياسة الدولية ـ على اجابة مطاليبها الإستقلالية . ولم تبذل تلك الدول أكثر مما بذلنا ولا كانت ـ عند استقلالها ـ أعظم رقياً منا .

فنحن ـ بناء على ما أوردناه من الحقائق المعروفة بالبداهة لدى مقامكم المعظم ، واستناداً على بيانات ، ووعود رجال الدول العظمى العلنية ، التي اتخذناها ، واتخذها العالم بأجمعه سنداً ـ نحتج على البيانات التي أوردها ناظر خارجية فرنسا المحترم ، ونطلب باسم الحرية والإنسانية ؛ اللتين دعتاكم لتحرير اليونان ؛ اعترافاً بحضارتها القديمة ، ومجدها الغابر ، أن تعضدونا في هذا الأمر الحيوي ؛ لأن تاريخنا من الحضارة ، والعظمة ، والمجد ؛ ما يدعوكم لنجدتنا ومعاضدتنا ؛ في طلب حقوقنا الطبيعية ؛ التي يرمز إليها علمنا العربي الذي نستظل بظله الآن فرحين ، وبالختام اقبلوا فائق احتراماتنا » .

الإستفتاء

الواقع أن خطاب مبدر الفرعون كان تحديداً لموقف الشيعة من القضية الوطنية ، وعندما تكلم الشيخ مبدر كان يعلم أن ما يتكلم به هو صدى لما يعتمل

في نفوس الشيعة في كل بقعة عراقية لذلك كان واضحاً صريحاً باعلان ما أعلنه بأن محاولة دغدغة عواطف الشيعة بذكر النجف وكربلاء والزيارات هو شيء لا يثير اهتمام الشيعة في هذا الموقف اليوم . فلم يقل كلمة واحدة في هذا الشأن ، بل تجاوزه إلى الحديث عن العرب وحقوقهم والأمة العربية وتطلعاتها . ولا شك أن الإنكليز بوغتوا بهذا الموقف الشيعي الجلي لا سيما وأن المعبر عنه رجل في مقام مبدر الفرعَون الذي يرأس عشرة من أكبر عشائر العراق والذي يزن كل كلمة قبل أن ينطق بها .

وقد كان كلامه الكلام العراقي الوحيد في ذلك المجتمع بحيث بدا أن الجميع موافقون على ما قال .

ومع ذلك فقد رأى الإنكليز أن يكملوا طريقهم فاعتبروا كلام مبدر كلاماً شخصياً لا يعبر عن حقيقة موقف الشيعة أو أنه نتيجة حماسة وقتية لا تلبث أن تزول عند إعمال الفكرة والتبصر بالأمر . فلجأوا إلى الإستفتاء الذي رأوا فيه الطريقة الوحيدة التي تضمن لهم إبراز النوايا الشيعية الصحيحة التي كانوا حتى ذلك الوقت يعتبرونها في مصلحتهم . وكان الإنكليز قد عينوا حكاماً انكليزاً لجميع المناطق العراقية . ففي مركز كل لواء وكل قضاء (حاكم) انكليزي يدير شؤونه ، فبعث الحاكم العام إلى هؤلاء الحكام طالباً إليهم أن يجري كل منهم في منطقته استفتاء على شكل الحكم الذي يريده العراقيون مؤملاً أن تكون نتيجة الإستفتاء في صالح الإنكليز ، وكان الإستفتاء عبارة عن اسئلة معينة ، كان السؤال الأول منها عن جنسية الحاكم الذي يريدونه والثاني عن شكل الحكم والثالث عن حدود العراق . وإننا ننشر هنا نص جواب مدينة الكاظمية نموذجاً لغيره من الأجوبة :

في يوم الأربعاء ، الموافق ٢٥ ربيع الثاني ١٣٣٧ هـ ؛ اجتمع علماء وأشراف ووجوه مدينة الكاظمية ، ووقعوا على المضبطة التالية :

« بسم الله الرحمٰن الرحيم : بناء على الحرية التي منحتنا إياها الدولتان المفخمتان بريطانيا وفرنسا ، وحيث أننا ممثلو جمهور كبير من الأمة العربية العراقية المسلمة ؛ فإننا نطلب أن تكون للعراق ـ الممتدة أراضيه من شمالي

الموصل إلى الخليج - حكومة عربية إسلامية ، يرأسها ملك عربي مسلم ؛ هو أحد أنجال جلالة الملك حسين ؛ على أن يكون مقيداً بمجلس تشريعي وطني . والله ولي التوفيق » .

وقد وقّع العريضة فيمن وقعها كبار العلماء : الشيخ مهدي الخالصي ، والسيد حسن الصدر ، والسيد محمد مهدي الصدر ، والشيخ ابراهيم السلماسي ، والسيد مهدي بن السيد أحمد آل السيد حيدر ، والشيخ عبد الحسين آل ياسين .

على أن الكلمة الفصل في هذا الموضوع هي لمدينة النجف وما يتبعها من العشائر الفراتية الشيعية الكبرى . وكان الإنكليز قد جعلوا النجف مركزاً لما سموه (لواء النجف والشامية) ، وكانوا يعلمون أن هذا اللواء هو الذي يقرر المصير ففي مدينة النجف المراجع العلمية الدينية ، وفيما يتبعها من مناطق : القيادات السياسية الفاعلة التي يمكن أن تنقلب بسرعة إلى قيادات عسكرية محاربة .

لذلك كتب الحاكم العام أرنولد ولسون في ٣٠ تشرين الثاني سنة ١٩١٨ إلى الميجر (نوربري) الحاكم السياسي للواء النجف والشامية أن يدعو رؤساء عشائر النجف ووجوهها ليجتمع ولسون إلى الجميع ويذاكرهم في مستقبل الحكم في العراق .

ونفذ نوربري أمر رئيسه ودعا إلى اجتماع النجف في أوائل كانون الأول كلاً من : الشيخ عبد الكريم الجزائري والشيخ محمد جواد الجواهري والسيد هادي النقيب والسيد عباس سادن الحضرة العلوية والحاج محسن شلاش والشيخ محمد رضا الشبيبي والشيخ عبد الرضا الشيخ راضي والسيد محمد رضا الصافي والشيخ باقر الشبيبي .

ودعا من رؤساء العشائر كلاً من : السيد محسن أبو طبيخ والسيد نور الياسري والسيد علوان الياسري والشيخ مجبل آل فرعون ومحمد العبطان والحاج عبد الواحد الحاج سَكَر والسيد هادي زوين وشعلان الجبر وعلوان الحاج سعدون

وعبادي الحسين ولفتة آل شمخي ومرزوق آل عواد وسرتيب آل مزهر وفريق المزهر .

ووصل ولسون إلى النجف والتقى بالمدعوين مجتمعين وخطب فيهم فرد عليه الشيخ محمد رضا الشبيبي مطالباً بحكومة دستورية يرئسها ملك عربي ، مما أثار امتعاض الحاكم العام فقاطعه ضارباً ـ أي الحاكم ـ بقبضة يده على المنضدة ولكن بدون جدوى .

وتكلم الحاج عبد الواحد سَكَر طالباً إمهال المجتمعين ليتشاوروا مع غيرهم ممن لم يحضروا الإجتماع ليتفق الجميع على رأي واحد .

فاستاء الحاكم العام إذ لم يكن متوقعاً مثل هذا الموقف فرد على عبد الواحد قائلاً : اجتمعوا الآن وقرروا قراراً اجماعياً بما تتفقون عليه وسلموه لنا .

وانفض الإجتماع دون أن ينال الحاكم العام مأرباً من المجتمعين .

وكان السيد كاظم اليزدي هو المرجع الديني الأكبر ، في ذلك الوقت ، ولكنه كان قد صار إلى شيخوخة واهنة ، وقد زاره الحاكم العام ، وقد تبين بعد ذلك أن الزيارة كانت أقرب أن تكون زيارة مجاملة وأن الحاكم لم يصارحه بكل شيء .

فإن المجتمعين بعد أن خرجوا من اجتماعهم مع الحاكم العام تفرقوا إلى المنازل ، وسار عبد الواحد سكر والسيد علوان الياسري إلى دار السيد محمد رضا الصافي وبعثا إلى الشيخ عبد الكريم الجزائري ليوافيهما إليها ، فاتفقوا على أن يقابلوا السيد كاظم اليزدي ويطلعوه على نتيجة الإجتماع ويعلموا ما دار بينه وبين الحاكم العام ولسون ، فلما قابلوه وأخبروه بما جرى بينهم وبين ولسون ، تعجب السيد اليزدي وقال لهم إنه لم يكلمني بهذه الصراحة ، وأشار عليهم بأن يعقدوا اجتماعاً عاماً يحضره ممثلون لجميع الطبقات .

وعمل الجماعة برأي السيد اليزدي فدعو إلى اجتماع أكبر انعقد عصر اليوم

التالي في منزل الشيخ جواد الجواهري حضره أكبر عدد أمكن وصول الدعوة إليه .

فتكلم الشيخ جواد فعرض على الحاضرين ما جرى مع الحاكم العام وطلب إليهم إبداء رأيهم لينتهي الإجتماع إلى قرار بات .

فتناول الكلام كثيرون وطالب بعضهم بحكم جمهوري ورشح أحدهم ملكاً سماه .

وكان آخر المتكلمين الحاج عبد الواحد سَكَر الذي قال فيما قال : إننا غير أكفاء للجمهورية ولسنا انكليز وغير انكليز لنختار حاكماً غير عربي . إننا عرب والواجب القومي يقضي علينا بأن نختار ملكاً عربياً وحيث أن البيت الهاشمي في مكة أنبل بيت في العالم العربي فيجب أن نختار أحد أنجال الملك حسين ليكون ملكاً على العراق .

فوافق الجميع على هذا الرأي وتفرقوا كل إلى بلده .

وفي الصباح ذهب وفد من المجتمعين إلى السيد كاظم اليزدي ليعلموا رأيه فيما قرروه فأجابهم بصراحة يحمد عليها : أنا رجل لا أعرف السياسة ، بل أعرف هذا حلال وهذا حرام .

وبعد الإلحاح عليه قال : اختاروا ما فيه صلاح المسلمين .

الإعداد للثورة

كان مفهوماً للجميع أن الإنكليز يعدون لإستمرار حكمهم المباشر للعراق ، وقد كانوا يأملون أن يكتسب هذا الحكم غطاء شعبياً ينتج عن الإستفتاء الذي قاموا به . وكان في ظنهم أن الشيعة بسبب ما نالهم من الحكم الماضي شيحاشونهم ، ثم تبين لهم خطؤهم في الرأي وأن الشيعة مصممون على طلب الإستقلال والحؤول بين الإنكليز وتطبيق الحكم المباشر لذلك عادوا يتنمرون وكفوا عن مسايرة الشيعة وطلب مرضاتهم .

وأدرك الشيعة في الوقت نفسه أن الإنكليز لا يرضون بحكم عربي دستوري

استقلالي يرأسه ملك عربي ، لذلك صمموا على الثورة على الإنكليز ثورة مسلحة كاسحة يكونون هم وقودها .

وكان قرارهم الذي اتخذوه في النجف في دار الشيخ جواد الجواهري تحدياً صريحاً للإنكليز واعلاناً للتمرد عليهم ، فكان لا بد لهم من الإعداد للثورة والإنصراف إلى ما يقتضيه العمل الثوري المسلح من تجميع للقوى وتوحيد ، وكان ذلك كله متوقفاً على الإلتفات حول زعيم له من القدرات الفكرية والنفوذ الشعبي ما يجعل كلمته نافذة وأوامره ملزمة ، وكان ذلك محصوراً بالمرجعية النجفية التي تستطيع وحدها الإمساك بزمام الموقف والتي يستجيب لها الشعب استجابة طوعية ، ويسلّم لها الزعماء كلهم دون منازع .

ولما كان السيد اليزدي قد صارح القوم بأنه ليس من السياسة في شيء ولم يمارسها طوال حياته وأنه بذلك يخشى مزالقها ، وأنه لا يريد إلا تعاطي ما خلق له من تسيير شؤون مرجعيته الدينية ، لذلك اتجهت أنظار الجميع إلى الرجل الذي يمكن أن يكون مؤهلاً لقيادة العمل الثوري المسلح فوجدوه في شخص الشيخ محمد تقي الشيرازي الذي كان لا يقل شهرة وصلة بالجمهور عن السيد اليزدي . وكان الشيرازي يقيم في ذلك الوقت في سامراء ، فكتب المعدّون للثورة إلى نجله الشيخ محمد رضا ليعرض الأمر على والده ثم لينتقل الوالد إلى النجف ، فجاء الجواب بالموافقة وأن الشيخ يتهيأ للإنتقال ، ثم ارتؤوا أن تكون كربلاء هي مقر الشيخ لعوامل عديدة ، وهكذا انتقل الشيرازي من سامراء إلى كربلاء .

وكانت أول خطوة في قيادته الثورية أن وُجه إليه الإستفتاء الخطي التالي :

ما يقول شيخنا وملاذنا حجة الإسلام والمسلمين آية الله في العالمين الشيخ ميرزا محمد تقي الحائري الشيرازي متع الله المسلمين بطول بقائه في تكليفنا معاشر المسلمين بعد منحنا من الدولة المفخمة البريطانية العظمى انتخاب أمير لنا نستظل بظله ونعيش تحت رايته ولوائه ، فهل يجوز انتخاب غير المسلمين للإمارة والسلطنة علينا أم يجب علينا اختيار المسلم . بينوا تؤجروا .

فكان جواب الشيخ على الإستفتاء بهذا النص :

بسم الله الرحمٰن الرحيم

« ليس لأحد من المسلمين أن ينتخب ويختار غير المسلم للإمارة والسلطنة على المسلمين » .

وكان الغرض من هذه الفتوى قطع الطريق على الإنكليز لمواصلة الإستفتاء ، والمقصود بغير المسلم سواء في الإستفتاء أو الجواب هو (الإنكليزي) ، إذ كان الحاكم العام الحالي إنكليزياً ، وكان المطلوب أن يستمر إنكليزياً ، وأن يُحكم العراق حكماً إنكليزياً مباشراً .

وقد طبع من هذه الفتوى عشرات ألوف النسخ ووزعت في كل مدينة وقرية . وفي مساء ٢٧ رجب سنة ١٣٣٧ (٣٠ نيسان ١٩١٩ م) ، توفي السيد كاظم اليزدي ، فأصبح الشيخ الشيرازي هو المرجع الأول دون منافس ، إذ كان هو المؤهل لتولي المرجعية بعد اليزدي سواء كان هناك ثورة أم لم يكن . وبذلك تقوى موقفه وموقف المعدين للثورة .

ولما كانت الثورة قد أصبحت محتومة ، فقد ارتئي إعداد مكتبين لها واحد في النجف وآخر من كربلاء وتولى مكتب النجف كل من الشيخ محمد رضا الشبيبي والسيد سعيد كمال الدين والسيد حسين كمال الدين والسيد سعد صالح والسيد محمد عبد الحسين والشيخ محمد باقر الشبيبي . وعهد بالرئاسة للشيخ محمد رضا الشبيبي .

وتألف مكتب كربلاء من كل من السيد هبة الدين الشهرستاني والسيد عبد الوهاب الخراساني والشيخ عبد الحسين نجل الشيخ محمد تقي الشيرازي. وعهد بالرئاسة للسيد هبة الدين الشهرستاني .

ولما كان المجتمعون بالحاكم العام ولسون في النجف قد وعدوه بأن يجيبوه على ما عرض عليهم من اسئلة لذلك فقد اجتمعوا في دار الشيخ جواد الجواهري وكتبوا الجواب التالي :

بسم الله الرحمٰن الرحيم

بعد أن اجتمع بنا الحاكم العام في النجف الأشرف وأخبرنا بلسان الحكومة

البريطانية لمحادثة شأن الحكومة التي نختارها وننتخب ملكاً ، وبعد اجتماعنا بعلمائنا وبعد أن وقفنا على مقررات دولتي بريطانيا وفرنسا حول تحرير الشعوب وخلاصة قولها أن غرض الحكومة في الشرق تحرير الشعوب تحريراً نهائياً وانشاء حكومات وادارة وطنية في سورية والعراق تقوم بها الشعوب بذاتها من خالص رغبتها بمحض اختيارها وبعد ملاحظة الأصول الإسلامية الجعفرية فأننا قررنا على أن تكون لنا حكومة عربية اسلامية ملكية دستورية مقيدة بقانون أساسي بشرط أن لا يخالف قواعدنا وعاداتنا وشعائرنا الدينية منها والوطنية تحت ظل ملك عربي وهو أحد أنجال الشريف حسين . هذه رغبات الأمة العراقية لا نحيد ولا نتنازل عنها قيد شعرة .

وقد وقع على هذا الجواب كبار العلماء وزعماء العشائر ووجوه مدينة النجف.

ولما انتهى الأمر إلى هذا الحد وظهر أن اجتماعات المجتمعين ستستمر وانها اجتماعات تمردية بدا أثرها في جوابهم على ما استفتاهم به الحاكم العام ونسون ـ أمر حاكم النجف الإنكليزي الزعماء والرؤساء بالتفرق وذهاب كل منهم إلى بلده .

على أنه لم تنقطع الصلات بينهم فظلوا يتكاتبون وينظمون اجتماعات محلية ويترددون افراداً على النجف .

وظل الشيخ الشيرازي في موقعه في كربلاء يوجّه ويهيىء فمن ذلك أنه ألف مجلساً استشارياً يساعده في المهمات ، مكوناً من كل من الشيخ مهدي الخالصي والسيد أبو القاسم الكاشاني والسيد هبة الدين الشهرستاني وميرزا أحمد الخراساني والشيخ محمد رضا الشيرازي .

أما في مدينة النجف ، فقد كان المسجد الهندي منتدى شعبياً عاماً تلتقي فيه الجموع يومياً بعنوان الإستماع إلى مجالس « التعزية » فيقوم الخطباء بتهيئة النفوس للثورة وشحنها بالحماسة . وقد اشتهر بذلك خطيب المنبر الحسيني الشيخ محمد علي القسّام الذي كان في ذلك الوقت من أبرع الخطباء وأكثرهم

شعبية ، كما عـرف من غير الخطباء السيـد محمد البـاقر الحلي الـذي كان يلقي القصائد الشعرية الحماسية .

ولما رأى الحاكم الإنكليزي العام ما يجري واقتنـع بفشل سياسة الإستفتـاء عمد إلى استعمال الشدة فاستبدل بحكام المناطق السابقين حكاماً عرفوا بالشراسـة والعنفوان مما عجّل باشتعال الثورة .

وجرت اتصالات مع بغداد قام بها السيـد هادي زويـن فعقـد اجتماع[1] في إحدى الدور البغدادية في ٣ شعبان سنة ١٣٣٨ خـطب فيه السيـد هادي فـرد عليه أحد البغداديين مستوضحاً حقيقة ما يجري في كربـلاء والنجف ومقدار الإستعـداد للثورة والموقف العملي للعلماء ، لكي يحدد البغداديون موقفهم .

فرد السيد هادي قائلاً : أنا أفصحت لكم بقولي إن الفراتيين[2] مـع العلماء في النجف وكربلاء وضعوا الخطط الصريحة للعمل الجدي ، فليحدد البغداديـون موقفهم .

وكثرت الأقوال وتكلم كثيرون . وكان بين ما قيل كـلام (مطاطي) كمـا عبرّ عنه أحد الكتّاب[3] .

ولما كثر الكلام وطالت الجلسة حسم الحاج جعفر أبو التمن الأمر بأن قال : إني أود أن أدرس الحـالة بنفسي وأقف على حقـائق الأمور . فـاتفق الجميع على ذلك .

وقـرر جعفر أبـو التمن السفر إلى كـربلاء في ١٣ شعبـان ليجتمع بـالعلمـاء والزعماء حيث يصادف يوم ١٥ شعبان موعد الزيارة الشعبية الكبيـرة للحسين (ع) في كربلاء .

وعاد السيد هادي مصحوباً بجعفر أبي التمن إلى كربلاء فالتقى هناك ببعض العلماء النجفيين وبزعماء العشائر فقرر الجميع انتخاب وفـد منهم مؤلف من أربعة أشخـاص برفقـة جعفر أبي التمن لمقـابلة الشيـخ الشيـرازي والمـداولـة معـه في الموقف والإتفاق على الخطوة القادمة . فلما اجتمعوا تم القرار على ما يلي :

أن يتقدموا بكتاب خطي إلى السلطات البريطانية يحتوي على طلب الإستقلال التام . وأن يدعموا طلبهم بمظاهرات سلمية ، فان استجابت السلطات لهم تحقق المطلوب ، وإن لم تستجب ـ وهذا ما كانوا واثقين منه ـ أعلنوا الثورة المسلحة الشاملة .

ثم دعي بقية الزعماء الفراتيين ـ وكانوا موجودين في كربلاء ـ إلى مؤتمر عام يعقد في منزل الشيخ الشيرازي ، فقرر المؤتمر بالإجماع الموافقة على القرار المتقدم . ثم توجهوا إلى مقام الثائر الأكبر الحسين بن علي (ع) فأدوا الزيارة مجتمعين وعاهدوا الله ورسوله أمام ضريح الحسين على أن يخلصوا في ثورتهم ويتفانوا في تحقيق أهدافهم الإستقلالية وأن لا يتراجعوا .

وإننا تخليداً لذكرهم نسجل أسماءهم هنا وهم :

السيد محسن أبو طبيخ ، وشعلان أبو الجون ، والسيد نور الياسري ، وعبد الواحد سَكَر ، ومجبل الفرعون ، والسيد علوان الياسري ، والسيد قاطع العوادي ، وغثيث الحرجان ، ورايح العطية ، ومرزوق العواد ، وشعلان الجبر ، وعبادي الحسين ، وعبد السادة الحسين ، وهنين الحنون ، وجري المريع ، والسيد هادي مقوطر ، والسيد هادي زوين ، وسرتيب المزهر فرعون .

وعاد جعفر أبو التمن إلى بغداد وأنبأ البغداديين بما كان فقرروا أن تعضد بغداد الثورة بمظاهرات سلمية تعلن المطالب الوطنية لا أكثر من ذلك .

الثورة

أخذ زعماء الفرات يتفرقون فانتقل شعلان أبو الجون وغثيث الجريان إلى الرميثة حيث مضارب عشائرهما ، وعمل آخرون على أخذ رسائل من الإمام الشيرازي إلى مختلف الأنحاء تفصل الأمور .

ورأوا أن يراجعوا رؤساء (السماوة) و (الرميثة) وأن يوفدوا رسولاً إليهما مسموع الكلمة فاختاروا الشيخ رحوم الظالمي وهو يجمع صفتين : كونه في الأصل من الفاعلين في عشائر الرميثة لأنه منهم ، وكونه متفقهاً ممن درسوا في

النجف ولا يزال فيها . ومضى الشيخ رحوم يحمل رسالة من الشيرازي موجهة إلى (المؤمنين في كافة العراق) وأدى مهمته أحسن آداء متغلغلاً بين العشائر .

ثم تقرر أن تقدم كل منطقة بمفردها عريضة إلى حاكم المنطقة بطلب الإستقلال ، وزاد النجفيون في عريضتهم تعيين موعد لمقابلة حاكم النجف (نوربري) فاجتمعوا به وصارحوه بمطلبهم وتمنوا عليه أن يتلقوا جواباً ، فقال الحاكم بأنه سيتصل بالحاكم العام في بغداد ويعلمهم بجوابه . وطال الإنتظار ولم يأت الجواب .

وقرر الإمام الشيرازي إرسال وفد من قبله لمقابلة الحاكم العام في بغداد وتألف الوفد من السيد هبة الدين الشهرستاني والميرزا أحمد الخراساني وحمل معه المطالب الإستقلالية ، ولكن الحاكم رفض مقابلة الوفد كما رفض استلام كتاب الشيرازي .

ولكنه عاد بعد حين فارسل بواسطة حاكم النجف رسالة موجهة إلى (حضرات أصحاب الفضيلة العلماء الأعلام وحضرات أشراف النجف الأشرف) ومؤرخة في ١٦ يونيو ١٩٢٠ . يمني فيها ويعد بوعود غامضة فحاول شيخ الشريعة في النجف التهدئة بناء على هذه الرسالة ولكن الأمور كانت تسير سريعاً إلى الثورة .

وقامت في كربلاء احتشادات ومظاهرات والقيت الخطب الحماسية العنيفة ، فذهبت قوة عسكرية إلى كربلاء طوقت المدينة ثم اقتحمتها وقبضت على الشيخ محمد رضا نجل الإمام الشيرازي وعلى آخرين في ٥ شوال ١٣٣٨ ونفتهم إلى جزيرة هنجام في الهند .

وحدث في مدينة الحلة مثل ما حدث في مدينة كربلاء فنفي بعض رجالها إلى هنجام أيضاً .

وبعد توالي هذه الأحداث عقد زعماء الفرات اجتماعاً قرروا فيه عدة قرارات منها إعلان استقلال البلاد ووضع صيغة انذار يوجه إلى حاكم النجف والشامية يحتجون فيه على الإعتقالات والنفي ويطلبون اطلاق المنفيين .

كما أرسلوا رسائل إلى إخوانهم في بغداد والكاظمية والرميثة يخبرونهم بما جرى وينبئونهم بأن الثورة على الأبواب ويدعونهم إلى الإستعداد لها .

كما قرروا بأنه إذا لم يستجب المحتلون لمطالبهم في مدة خمسة أيام من تقديم المطالب فستعلن الثورة في ١٨ شوال سنة ١٣٣٨ .

وأبلغوا مقرراتهم إلى الإمام الشيرازي وغيره من العلماء ، وطلبوا من الشيرازي إصدار فتوى بمشروعية الثورة .

وانتهت جلساتهم في ١٢ شوال ١٣٣٨ على أن يجتمعوا اجتماعاً آخر عند انتهاء مدة الإنذار للنظر في تنظيم الأمور وتأمين الطرق والشروع بالثورة . ومضى كل منهم إلى جهته للإعداد لليوم الموعود . على أنهم قسموا مناطق الفرات إلى ثلاث جبهات هي :

١ ـ جبهة أبو صخير والشامية والنجف وكربلاء وطويريج وعفك بما فيها الدغارة وأطراف الحلة والفلوجة والمسيب والمحمودية .

٢ ـ جبهة السماوة والرميثة وتوابعهما عدا عشائر بني حجيم الذين يسكنون جنوبي السماوة .

٣ ـ جبهة الخضر وهم بنو حجيم وما يحيط بهم ويقرب منهم إلى حدود لواء المنتفك .

وشعرت السلطات بما يدبر فقامت بمحاولة خداع للزعماء إذ جاء يوم ١٤ شوال سنة ١٣٣٨ ، حاكم النجف (نوربري) لزيارة عبد الواحد سكر وقال له إن الحكومة قررت الإفراج عن المعتقلين وستنظر ببقية مطالبكم وإني راغب أن تحضر أنت وبقية الزعماء والرؤساء لتطلعوا على ما جاءني من الحاكم العام . فاعتذر عبد الواحد بمرضه الذي لا يستطيع معه الذهاب إلى النجف وقال لا أظن أن بقية الزعماء يوافقون على طلبك . وإذا كان عندكم شيء فاعلنوه في الصحف .

وقد كانت هذه محاولة ساذجة لجمع زعماء الثورة في مكان واحد واعتقالهم جميعاً .

وقد بقي لإعلان الثورة صدور فتوى الإمام الشيرازي فاصدر الفتوى التالية :

« مطالبة الحقوق واجبة على العراقيين ويجب عليهم في مطالبتهم رعاية السلم والأمن ويجوز لهم التوسل بالقوة الدفاعية إذا امتنع الإنكليز من قبول مطالبهم » .

وحين تدقق في نص هذه الفتوى نجدها على أعلى درجات الحكمة والحنكة والوعي والنضج السياسي والإبتعاد عن الغوغائية .

فهي لا تفرض على العراقيين الحرب ، بل تفرض عليهم المطالبة بحقوقهم وأن لا يتجاوزوا أول الأمر المطالبة السلمية وأن لا يخلوا بالأمن . فاذا لم تُستجب مطالبهم سلمياً فهي أيضاً لا تفرض عليهم الحرب ، فقد تكون هناك طرق أخرى غير الحرب ، وقد يكون الإنتظار مفيداً لذلك جعلت الحرب جائزة لا مفروضة . ثم اشترطت في تلك الحرب أن تكون دفاعية .

وليس معنى دفاعية أن ننتظر أن تهاجمنا الجيوش الإنكليزية فندافع عن أنفسنا ، بل معناها أن لا نتجاوز في حربنا حدود المطالبة بالحقوق .

وقد طبع من هذه الفتوى عشرات ألوف النسخ ووزعت في كل مكان ، وبقي انتظار من يقدح عود الكبريت لتهب النار .

الرميثة تشعل النار

كنا قد أشرنا فيما تقدم إلى ذهاب الشيخ رحوم الظالمي موفداً من الإمام الشيرازي إلى موطن عشيرته في الرميثة . وبوصوله إلى الرميثة سلّم الرسائل المرسلة إلى الزعماء وشحن النفوس بالحماسة والإندفاع ثم حمل البندقية كغيره ممن حملها .

وكان يحكم الديوانية التي تتبعها الرميثة (ميجر ديلي) وهو انسان متغطرس متعسف غاشم أرعن ، وكانت قد بلغته تحركات الشيخ رحوم والإتصالات بين رؤساء الرميثة والآخرين . فارسل إلى حاكم الرميثة (اللفتنت هيات) أن يرسل إليه جميع رؤساء الرميثة بمن فيهم شعلان أبو الجون وغثيث الحرجان ، فارسل (هيات) يستدعيهم . وصدف أن كان بعضهم عند غثيث الجريان فارتأى شعلان

أن لا يذهبوا جميعهم وأن يذهب واحد منهم فقط خشية اعتقالهم جميعاً وتطوع هو بالذهاب بمفرده وقال لرفاقه إنه إذا أحس شراً من الإنكليز فسيرسل إليهم أنه يحتاج عشر ليرات المانية وأن عليهم عند ذاك أن يرسلوا إليه عشرة من خيرة رجالهم لإنقاذه .

وفي يوم الجمعة ١٣ شوال ١٣٣٨ (٣٠ حزيران ١٩٢٠) سار الشيخ شعلان أبو الجون إلى الرميثة فاستقبله (هيات) بالعنف والتوبيخ واسمعه كلاماً قاسياً ، فرد عليه شعلان بأعنف وأقسى . فأمر هيات بتوقيفه ثم ارساله مخفوراً بالقطار الذي سيصل من البصرة ، وهنا أرسل شعلان مع مشعل الحاجم إلى غثيث الجريان بالرسالة المتفق عليها ، فأرسل إليه غثيث الرجال العشرة إلى الرميثة فاقتحموا السراي ووصلوا إلى السجن بعد أن قتلوا الحارس وشرطياً آخر وجرحوا أثنين وأخرجوا شعلان من السجن وعادوا به إلى غثيث الجريان . فكانت هذه الرصاصات أول رصاصات تطلق في الثورة العراقية فتشعلها .

ومما يذكر أنه كان في السراي ١٢٠ جندياً مسلحاً وفي السجن الذي هو داخل السراي خمسة وعشرون شرطياً مسلحاً . وكان في محطة قطار الرميثة التي تبعد عن السراي أربعمائة متر ثلثمائة جندي في كامل سلاحهم بما فيها الرشاشات ، ومع ذلك تسلط الرجال العشرة عليهم جميعاً فأذهلوهم ببسالتهم وشلوا روحهم المعنوية فعجزوا عن مقاومتهم .

وفي يوم إخراج شعلان من السجن كان قد وصل إلى الرميثة رسول من عبد الواحد سكر يطلب فيه من الرميثيين قطع سكة الحديد وهدم القناطر والجسور التي يمر عليها القطار من الرميثة إلى السماوة ، فنفذ الرميثيون ما طلب منهم فقطعوا السكة وخربوا القناطر والجسور ، ثم هاجموا بعض المخافر القريبة منهم فاحتلوها وأسروا من فيها . كما هاجموا القطار الذي كان يحمل حاكم السماوة فاضطر الحاكم لتركه واللجوء إلى الرميثة .

ثم تجمع الثوار في قرية (أبو عقال) فهاجمتهم قوة بريطانية يوم ٣ تموز ١٩٢٠ فتغلبوا عليها وأبادوها ، وكان هذا ثالث انتصار للثوار . وأصبح بيد الثوار

العديد من الأسرى الإنكليز فارسلوهم إلى النجف .

ثم توالت المعارك والإنتصارات وأهمها الإنتصار في معركة العارضيات التي كان فيها الثوار بقيادة شعلان أبو الجون واستمرت ١٣ ساعة شارك فيها الطيران الإنكليزي فاسقط الثوار طائرة وكان الإنتصار في العارضيات انتصاراً باهراً .

وبنتيجة هذه المعركة اضطر الإنكليز للإنسحاب من الديوانية ومن الرميثة ، واحتشدوا في السماوة والحلة ، جنوبي الفرات الأوسط ، وشماليه ، وكان لهم في السماوة ما لا يقل عن عشرين ألف جندي ضرب عليهم الثوار حصاراً محكماً دام ما يزيد على الشهرين ، ثم حاول الجيش الإنكليزي الخروج من السماوة فاصطدم بالثوار اصطداماً عنيفاً بحيث ابيدت أكثريته ولم يصل إلى غايته منه إلا الأقل . كما استولى الثوار على القطارات المسلحة في محطة السماوة وكانت غنائمهم منها وافرة .

وفي القطاعات الأخرى كان نصر الثوار في معركة (الرارنجية) نصراً مؤزراً ، ووقعت المعركة يوم ٧ ذي القعدة ١٣٣٨ . والرارنجية تقع في مقاطعة الرستمية التي تبعد عن مدينة الحلة إثني عشر ميلاً في جنوبيها ، وعن بلدة الكفل ثمانية أميال شمالاً .

وغنم الثوار فيها مدفعاً وأثنين وسبعين رشاشاً وقنابل يدوية كثيرة وقنابل مدفعية ومبلغاً كبيراً من المال عدا الأقوات والخيام . ولم يأكل الثوار من الأقوات شيئاً بل احتفظوا بها للأسرى الذين كان قد بلغ عددهم ١٦٠ أسيراً منهم ٧٩ بريطانياً والباقون من الهنود .

وقد سحب الثوار المدفع إلى الكوفة ليضربوا به الباخرة (فاير فلاي) التي كانت ترسو في الفرات وتضرب الثوار بالمدافع فتصدهم عن التقدم إلى الكوفة لإحكام الحصار على القوة الإنكليزية المحاصرة فيها وأوصلوا مع المدفع ٢٥ قذيفة ، ولكن الإنكليز عند هزيمتهم كانوا قد اقتلعوا (مغلاق) المدفع ليعطلوه ، ولكن الحداد الكوفي (رضا الصيقل) استطاع صنع مغلاق له ، فضرب الثوار

الباخرة بالقنبلة الأولى فاصابتها إصابة مباشرة ، ثم بالقنبلة الثانية فاشعلت فيها النيران وغرقت .

وكانت هناك انتصارات حررت الشامية والنجف وأبو صخير والكفل وكربلاء ولواء الديوانية والدغارة وعفك وطويريج وسدة الهندية والمسيّب وبعقوبة وشهربان .

وفي هذه الأثناء توفي الإمام الشيرازي في ٣ ذي الحجة ١٣٣٨ (١٧ آب ١٩٢٠ م) فخلفه في المرجعية الدينية وفي قيادة الثورة شيخ الشريعة فتح الله الأصفهاني .

وبعد أن امتدت الثورة من قلب الفرات إلى أعلاه ثم إلى أقصى الجنوب ثم شملت فيما شملت بعض لواء الدليم وبعقوبة . بل أن ثوار اليوسفية وصلوا إلى ضواحي بغداد في أم الطبول قرب جسر الخر مما حمل الإنكليز على إحاطة بغداد بالإسلاك الشائكة ونصب المدافع والرشاشات حولها .

انتهاء الثورة

ما كان للثورة أن تمتد أكثر مما امتدت ، ولا كان لها أن تستمر أكثر مما استمرت ، بل أن بلوغها ما بلغت كان شيئاً عظيماً .

أما عوامل تراجع الثورة ثم انتهاؤها فتتلخص فيما يلي :

١ ـ كان مما يعوز الثورة : المال ، فقد تولى زعماؤها الإنفاق عليها من أموالهم الخاصة وانفقوا في هذا السبيل كل مدخراتهم ، ولجأ بعضهم إلى الإستدانة من التجار . وتأمين الغذاء اليومي للثوار هو وحده مما ينوؤن به . ولم تتلق الثورة أية إعانة مالية من الخارج ، على عكس الثورة السورية التي جاءت بعدها بخمس سنين (سنة ١٩٢٥) ، فقد تلقت أموالاً كثيرة ، وتألفت لها في الخارج لجان لجمع الإعانات وارسالها إلى الثوار .

وكانب سطحي مثل أمين سعيد الذي كتب عن الثورة العراقية وهو يعبّ الكؤوس في فنادق القاهرة ومقاصفها دون أن يكون له أية صلة بأحداثها ورجالها

وأرضها ، يزعم أن الثورة تلقت أموالاً من سوريا ، وهو زعم لا أساس له من الصحة استنكره ونفاه جميع من له علم بحقائق الثورة .

على أن الوحيد الذي فكر بامداد الثورة بالمال كان الملك فيصل الأول عندما كان لا يزال أميراً في دمشق . فقد روى بعد مجيئه للعراق وتتويجه ملكاً عليه ، روى لأحد زعماء الثورة السيد علوان الياسري كما روى من قبل للسيد محسن أبو طبيخ أنه وهو في دمشق دفع إلى بعض العسكريين العراقيين الموجودين يومذاك في دمشق والمتصلين به مبلغ سبعين ألف ليرة ذهبية لإرسالها إلى الثوار . ولكنه بعد مجيئه إلى العراق أراد أن يتحقق عن مصير تلك الأموال فتأكد له أنها قسمت بين الأصحاب في دمشق ولم يصل منها شيء للثوار .

٢ ـ عدم حصول الثوار على بديل مما كانوا يفقدونه من ذخائر وأسلحة ، فلم تكن لهم أية صلة بأية دولة لتمدهم بالسلاح ، فاذا أطلقوا رصاصة لم يكن لهم ما يعوضهم عنها ، وهذا نفس ما كان ينقص الثورة السورية التي امتدت إلى مساحات واسعة من سوريا ، ولكن عندما خرجت اليها الحملات الفرنسية كان ما لديها من ذخائر للبنادق لا يقوم بالمعارك الطويلة .

وهو الذي لم ينقص الثورة الجزائرية التي قامت في زمن كانت فيه الدول العربية المستقلة تمدها بالمال والسلاح معاً ، في حين لم يكن أمام الثورتين السورية والعراقية دول عربية مستقلة . ولو قيض للثورة العراقية وللثورة السورية ما قيض للثورة الجزائرية لانتهتا إلى غير ما انتهتا إليه .

وكلنا نذكر أن الثورة الجزائرية انتهت وفي خزينتها ملايين فائضة عن حاجتها .

٣ ـ إن الثوار في معظمهم فلاحون اعتمادهم على الزراعة ، وقد ابعدهم اشتراكهم في الثورة عن حقولهم فتعطلت زراعتهم التي هي مورد رزقهم ورزق عيالاتهم الوحيد .

٤ ـ النجدات التي توالى ورودها على الجيش البريطاني وهي نجدات لا تنضب ، بينما لا نجدات للثوار فمن يقتل منهم لا يحل محله أحد .

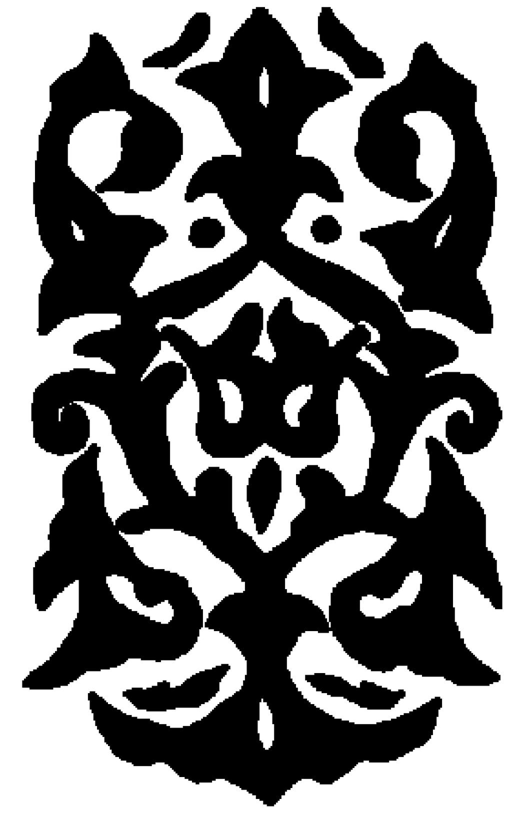
أما زعماء الثورة فقد تفرق أمرهم فقبض الإنكليز على بعضهم ، وانتقل آخرون إما إلى الحجاز أو سوريا أو ايران . ثم شمل الجميع العفو الذي أعلن في ٢٢ رمضان ١٣٣٩ (٢٠ ايار ١٩٢١ م) .

الهوامش

(١) كان الإجتماع في دار حمدي باشا بابان حضره الحاج جعفر أبو التمن ويوسف السويدي ورفعت الجادرجي والسيد محمد الصدر والشيخ أحمد الداود والشيخ سعيد النقشبندي وعبد الوهاب النائب وفؤاد الدفتري وغيرهم من البغداديين .

(٢) هذا إصطلاح عراقي يقصد به جمهور شيعة العراق ، فاذا قيل : (الفراتيون) فمعنى ذلك جمهور عشائر الشيعة ، وذلك لأن أكبر العشائر العراقية الشيعية تسكن منطقة نهر الفرات الأوسط .

(٣) الحقائق الناصعة .



شيخ مشايخ جبل عامل
الشهيد ناصيف النصار

- ١ -

بقلم : الدكتور محمد حمود

جبل عامل :

عرف جبل عامل بتسميات كثيرة . فقد عرف منذ القدم باسم جبل الجليل . ومن أسمائه أيضاً جبل عامل أو جبال عاملة أو جبال بني عاملة نسبة إلى بني عاملة الذين سكنوه . وهم « عرب خلص بنسبهم ولغاتهم وعاداتهم متحدرون من عاملة بني سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان وهي قبيلة هاجرت من اليمن إلى أطراف الشام قبل الميلاد بثلاثمائة سنة على وجه التقريب بعد حادثة سيل العرم وإنهيار سد مأرب وضياع مملكة سبأ المعروفة في التاريخ »[1] .

كما عرفت هذه البلاد فيما بعد باسم بلاد بشارة نسبة إلى أحد زعمائها الذين تضاربت الأقوال فيه . فمنهم من قال إنه الأمير بشارة بن معن . ومنهم من قال إنه بشارة بن مقبل القحطاني . لكن المعول عليه ، والأقرب إلى الصحة ، أنه الأمير حسام الدين بشارة بن أسد الدين بن مهلهل بن سليمان بن أحمد بن سلامة العاملي[2] .

هذا وقد أطلق حديثاً على هذا الجبل اسم بلاد المتاولة نسبة إلى مذهب سكانه الشيعة أو المتاولة وتلقيبهم بذلك « إما لأنهم كانوا يقولون في حروبهم : مت ولياً لعلي ، كما ذكره الشيخ محمد عبده المصري في بعض كتاباته ، أو لتوليهم علياً وأبناءه عليهم السلام »[3] .

المصادر القديمة وكتب التاريخ لا تذكر تحديداً جغرافياً واضحاً لجبل عامل . إلا أنه يمكن تحديده على التقريب بحسب ما هو معروف بين أهله المأخوذ عن أسلافهم أباً عن جد ، مع الأخذ بعين الإعتبار ما ورد في كتب التاريخ ونسبة جماعة إليه علم محل سكناهم الذي أوجب هذه النسبة ، فيستنتج من هذا أن هذه المناطق كانت تعتبر من جبل عامل في تلك العصور .

والذي أمكن الوصول إليه من خلال إعتماد هذه الأساليب في البحث ، ان حد جبل عامل من جهة الغرب شاطيء البحر المتوسط ، ومن الجنوب فلسطين ، ومن الشرق الأردن والحولة ووادي التيم وبلاد البقاع وقسم من جبل لبنان الذي هو وراء جبل الريحان ووراء إقليم جزين ، ومن الشمال نهر الأولي أو ما يقرب منه وهو المسمى قديماً نهر الفراديس . وهذا التحديد بمجمله مما لا شبهة فيه ولا شك . ولكن يقع التأمل في الحد الفاصل بينه وبين فلسطين . فقد قيل إنه النهر المسمى نهر القرن ، وحينئذ يدخل في جبل عامل ما ليس منه[٤] .

يقول الشيخ علي السبيتي مؤرخ جبل عامل في كتابه « الجوهر المجرد في شرح قصيدة علي بك الأسعد » : « حد جبل عاملة القبلي النهر المسمى بنهر القرن الجاري عن شمال طيرشيحا إلى البحر جنوب قرية الزيب . وشمالاً النهر المسمى بالأولي الذي يصب في البحر شمال صيدا . ومن الغرب البحر الأبيض المتوسط . ومن الشرق أرض الخيط إلى الوادي المسمى « عوبا » إلى نهر الغجر في الحولة » . قال : « فعلى هذه الحدود يدخل فيه جملة قرى خارجة عنه منها قرية « الزيب » ومنها « البصة » وهي بسفح الجبل المسمى لبون الكرمل ، ولم تزل تابعة جبل عامل منذ القديم حتى قتل ناصيف فتبعت عكا . وقد اختلف ناصيف وظاهر العمر عليها حتى جرت حروب طيربيخا . ومزارع البصة إلى الآن أكثرها تخص جبل عامل وخراجها يؤدى إلى قلعة تبنين . . »[٥] .

ومما يدل على دخول البصة في جبل عامل ما تعارفه أهل المنطقة عند إرادة التعميم لجميع أهل البلاد قولهم : « من البصة إلى جباع الحلاوة » . لكن هذا ربما يفهم منه أن حده الشمالي جباع لا نهر الأولي ، وعندئذ تخرج عنه صيدا ، إلا أن

يكون ذلك مبنياً على شيء من التسامح مع الشك في دخول مدينة صيدا في بلاد جبل عاملة .

« ومما يجدر التوقف عنده ما ورد عن جماعة كثيرين من علمائنا من أهل مشغرة « بالعاملي المشغري » مما يعني أن مشغرة من جبل عامل فيكون الجبل أوسع مما ذكر في تحديدات المؤرخين .

ويذكر الأمير حيدر الشهابي في تاريخه أن قصبة جزين وملحقاتها وجبل الريحان حتى مشغرة من أعمال البقاع كانت تابعة لجبل عامل(٦) .

وقد عد شيخ الربوة من أهل القرن الثامن للهجرة ، الرابع عشر للميلاد في كتابه نخبة الدهر في عجائب البر والبحر جبل جزين من جبال عاملة(٧) .

« أما مساحة الجبل (إذا اعتبرنا طول قطره من الجنوب إلى الشمال) نحو من ثمانين كيلاً (كيلو متر) ومتوسط عرضه (إذا جعل منتهاه من الشرق الجنوبي ضفة بحيرة الحولة ومن الشرق الشمالي منتهى جبل الظهر) إلى ساحل البحر نحو أربعين كيلاً ، فيكون مربع المساحة نحواً من ثلاثة آلاف كيل (كيلو متر) مربع »(٨) .

إبان الحكم العثماني قسم الجبل إلى قسمين رئيسين : بلاد بشارة الجنوبية ، وهي لا تزال تحمل هذا الإسم ويفصلها عن الشمالية نهر الليطاني ، وكانت مقاطعاتها زمن الحكومات الإقطاعية أربع : مقاطعة تبنين ، ومقاطعة هونين ، ومقاطعة قانا ، ومقاطعة معركة . وبلاد بشارة الشمالية ، وهي لا تعرف اليوم بهذا الإسم ومقاطعاتها : بلاد الشقيف ، وإقليم الشومر ، وإقليم التفاح ، ومقاطعة جزين ، وكان حكامها من المقدمين المعروفين بمقدمي جزين الخزرجيين . ويضيف الشيخ علي الزين مقاطعة عاملية تاسعة هي مقاطعة جبل الريحان وكانت قاعدتها بلدة كفرحونة وكان حكامها من آل « برو »(٩) .

من أشهر الأسر التي حكمت في جبل عامل إبان حكم المماليك آل بشارة الآنف ذكرهم ، ومع تحول البلاد إلى السيطرة العثمانية استطاعت بعض الأسر العاملية أن تستقل بحكم مقاطعة أو مقاطعات عن طريق إلتزامها من والي الأيالة العثماني ومن ثم تصبح الأسرة مطلقة الصلاحيات والتصرف بشؤون المقاطعة . ومن

أبرز الأسر التي عرفت إبان عهد ناصيف النصار آل منكر في مقاطعتي الشومر والتفاح ، وآل صعب في مقاطعة الشقيف ، إضافة إلى آل الصغير في بلاد بشارة الجنوبية الذين استطاعوا أن يتقدموا على جميع الأسر العاملية فيصبح زعيمهم في النصف الثاني من القرن الثامن عشر ناصيف النصار شيخ مشايخ جبل عامل على حد تعبير معظم المؤرخين .

الحالة السياسية في جبل عامل قبل ناصيف النصار :

عاش جبل عامل قبل ظهور ناصيف النصار نصف قرن في صراع دائم وصدام مستمر مع الأمراء الشهابيين . إذ كان يصر هؤلاء ، يساعدهم على ذلك والي صيدا العثماني على السيطرة على جبل عامل لأهميته الإقتصادية بالنسبة إليهم . فهو يشكل بنتاجه الزراعي متمماً إقتصادياً للشوف الذي تقل فيه زراعة الحبوب . يضاف إلى ذلك بعض الإعتبارات المذهبية .

وكانت زعامة آل الصغير في بلاد بشارة تناضل دائماً من أجل تحقيق شكل من أشكال الإستقلال الذاتي للجبل . وكانت الزعامة في هذه المرحلة بعد ١٦٩٧ قد انتهت إلى الشيخ مشرف آل الصغير الذي حاول عن طريق مناصرته للزعامة اليمنية المناوئة للزعامة القيسية الجديدة أن يضمن إستقلال الجبل . وأعلن العصيان على والي صيدا أرسلان باشا سنة ١٦٩٨ وقبض على جماعة من غلمانه .

استنهض الوالي أرسلان باشا الأمير بشير الشهابي الأول على الشيخ مشرف وأطلق للأمير ولاية صفد ومقاطعات جبل عامل . زحف الأمير على العامليين وإستطاع أن يهزمهم قرب قرية « المزرعة » وقبض على زعيمهم الشيخ مشرف وأخيه الحاج محمد ومدبرهما الحاج حسين المرجا وأرسلهم لأرسلان باشا الذي سجن الشيخين وقتل مدبرهما[١٠] وكان آل صعب وآل منكر العامليون حكام مقاطعة الشقيف وإقليمي الشومر والتفاح قد حضروا إلى الأمير وأطاعوه وأظهروا التعصب للقيسية فقبلهم وقررهم على ديارهم ولاية من قبله[١١] .

وهكذا خسر جبل عامل جولته الأولى في سعيه للإستقلال الذاتي عن الوالي العثماني ، وانتهى إلى سيطرة الأمير الشهابي حتى كانت سنة ١٧٠٥ حين تولى الأمير

حيدر الشهابي إمارة الشوف وعُزل أرسلان أرسلان باشا عن ولاية صيدا ، وخلفه أخوه بشير باشا فأفرد ولاية صفد وولى عليها ظاهر العمر ، وأقر آل صعب وآل منكر على مقاطعاتهم وأعاد آل الصغير إلى ولاية بلاد بشارة ولاة من قبله(١٢) .

وما أن عاد آل الصغير إلى حكم مقاطعاتهم من قبل والي صيدا ، حتى بدأ حنينهم إلى « الإستقلال » يعود من جديد . فعملوا بإخلاص على توحيد صفوف العامليين فانضم إليهم آل منكر وآل صعب « لما بينهم من الإتحاد بالتشيع والتعصب لليمنية »(١٣) .

ولكن الأمير حيدر ما لبث أن تمكن من « شراء » ولاية جبل عامل من والي صيدا . وهكذا أعلن والي صيدا حيدراً الشهابي حاكماً على جبل عامل . رفض العامليون هذا الأمر فنهض إليهم الأمير حيدر من دير القمر سنة ١٧٠٧ وبلغ بلدة النبطية التي اجتمع فيها العامليون استعداداً لقتاله وجرت المعركة بين الفريقين خارج البلدة وتمكن الأمير حيدر من الإنتصار على العامليين وارتكب بحقهم أبشع المجازر . وأجلى آل الصغير ثانية عن حكم بلاد بشارة وتولاها محمود أبو هرموش من قبل الأمير حيدر لجباية المال المرتب عليها .

ولئن جعل المؤرخون الشهابيون أسباب هذه الحملة مجرد « مخرقة » العامليين في أطراف بلاد الشوف ، فإن الشيخ علي الزين ذهب بعيداً وجعل « غزو الأمير حيدر للنبطية جرياً على خطة رسمت للشهابيين في الخفاء يستشفها الباحث من تاريخ سلفه الأمير بشير الأول سنة ١٦٩٨/١١١٠ وتاريخ خلفه الأمير ملحم ١٧٣٢/١١٤٤ ثم خلفه الأمير يوسف ١٧٧٠/١١٨٥ يوم جعل كل منهم باكورة أعماله في حكم الشوف غزو بلاد المتاولة ونهبها »(١٤) .

ومن يعد إلى المصادر التاريخية يلاحظ أن آل الصغير كانوا لا يطمئنون إطلاقاً للأمراء الشهابيين ـ وأثبتت الوقائع التاريخية أنهم كانوا على حق في ذلك ـ ولم يكن هم الولاة العثمانيين سوى جمع الأموال . أما رفض العامليين لسيطرة الأمير الشهابي فكان منسجماً مع رغبتهم في الحفاظ على حريتهم وعاداتهم وعقيدتهم ، لذلك كان اتحادهم لمواجهة حكام الجور وتسلطهم وليس « بدافع التشيع والتعصب لليمنية »

فحسب كما علله المؤرخ الشهابي مختزلاً دوافع الكرامة الوطنية .

وبدأت بعد معركة النبطية حكاية أخرى مع محمود أبو هرموش الذي جعل جل همه جمع المال من العامليين لمضاعفة ثروته . ولكنه ما لبث أن تمرد على الأمير حيدر نفسه وفر بالأموال إلى والي صيدا ، الذي حصل له على لقب باشا من الباب العالي وولاه ولاية جبل لبنان مكان الأمير حيدر الذي ترك إلى غزير ليعود من جديد إلى دير القمر ويقضي على الحزب اليمني قضاء نهائياً بعد معركة عين دارة ١٧١١ والتي هزم فيها أبو هرموش وولاة الشام وصيدا مجتمعين .

وهكذا بعد خروج أبي هرموش من جبل عامل وبعد معركة عين دارة حضر عثمان باشا أبو طوق وأراد أن يسترضي العامليين فأعاد آل الصغير إلى حكم الجبل .

مع ذلك لم يسلم الجبل من محاولة « شهابي » آخر التحكم به . وبالفعل فإن أمير حاصبيا هذه المرة الأمير قاسم الشهابي سنة ١٧١٢ حاول السيطرة على الجبل ولكنه لم يوفق إذ استطاع المشايخ المحليون أن يعودوا إلى حكم مقاطعاتهم وأن يبنوا السرايات في مراكز حكوماتهم .

أثار إزدهار العامليين حفيظة الأمير حيدر وهاله ما أصبحوا فيه من قوة وإستقرار فزحف في سنة ١٧١٩ بإثني عشر ألف رجل إلى بلاد المتاولة والقبلية وبلاد الشقيف وإقليم الشومر ونهب البلاد وقتل نحو أربعين رجلاً وأخذ منهم ألفاً وحرق البلاد وقطع الأشجار وهدم سرايات الحكومة هدماً مريعاً ورجع إلى موضعه[١٥] .

وبعودة الأمير حيدر إلى موضعه عاد العامليون إلى حكم بلادهم وعمرانها بعيداً عن تهديد الشهابيين لأن صراعاً كان قد دب في الشوف بين أبناء العمومة والأخوة من الأمراء ، واستمر حتى تنازل الأمير حيدر إلى الأمير ملحم سنة ١٧١٩ .

وكأنه لم يكف جبل عامل ما لقيه على أيدي الشهابيين إذ ما لبث أن ظهر طامع جديد بحكم الجبل ولكن هذه المرة من الجنوب أعني بذلك ظاهر العمر حاكم بلاد صفد والذي كان « واداً للأمير حيدر لكونه سنياً قيسياً »[١٦] .

استغل ظاهر العمر الظروف السيئة للعامليين بعد هزيمتهم أمام الأمير حيدر

فسار ومعه أمراء صفد ١٧٢٢ لقتالهم ولكنهم ألحقوا به هزيمة مرة[١٧] جعلته يحجم عن مقارعتهم ثانية بل لعلها دفعته إلى السعي لإتخاذهم حلفاء له ـ كما سنرى فيما بعد ـ على مناهضيه داخل بلاده .

أما الأمير ملحم فإنه عندما استتب له الأمر لم يخرج على سنّة سابقيه : أمير شهابي جديد يزيد في مال إلتزام جبل عامل من والي صيدا فيوليه عليه ، فرفض عاملي . . . فحملة تأديبية شهابية تنتهي كسابقاتها بقتل ودمار .

ففي سنة ١٧٣٢ إلتزم الأمير ملحم جبل عامل من أسعد باشا العظم والي صيدا في ذلك الحين ، وكان ذلك رداً على ما أسماه شماتة آل الصغير بموت والده « وقيل إنهم من سرورهم خضبوا ذيول خيولهم بالحناء »[١٨] .

ورفض العامليون ولاية الأمير ملحم عليهم فقام هذا من دير القمر لقتالهم فمال لجانبه سلمان الصعبي والي مقاطعة الشقيف . . . فأطلق له الأمان وبقي سايراً ودهم بني علي الصغير للقتال فالتقى بهم في أرض قرية يارون[١٩] . . . فحصل النصر والظفر للأمير ملحم وكسرهم وأهلك منهم خلقاً وقبض على مقدمهم نصار[٢٠] ، وفر إخوته إلى جويا فسار خلفهم ، ففروا إلى القنيطرة فظفر بجماعة من غلمانهم فأهلكهم . ثم أطلق الغارة على تلك الديار فنهب ما فيها وقفل راجعاً إلى ديار لبنان (؟) ومعه نصار الصغيري وولى على ديار بشارة حليفه سليمان الصعبي المذكور[٢١] .

وبعد أيام عاد أخوة نصار وافتدوا أخاهم بمال وافر فأطلق الأمير ملحم سراحه وأعادهم إلى ديارهم ولاة من قبله .

وينعم جبل عامل بشيء من الإستقلال الذاتي . لكن عندما شعر الأمير ملحم بتزايد قوة العامليين قام بعملية كبيرة ذهب ضحيتها العشرات من العامليين سنة ١٧٤٢/١١٥٦ عرفت في التاريخ باسم وقعة أنصار ، والتي يفهم من سكوت المؤرخين عنها والتناقض الذي وقعوا فيه حولها أنها ربما كانت لأسباب محض مذهبية .

يقول المؤرخ العاملي السبيتي : « ١١٤٧ (١٧٣٣) صارت وقعة أنصار مع

الأمير ملحم وأسر من الشيعة ألف وأربعمائة وفكت الأسرى وكانت الوقعة بفتوى الشيخ نوح »[٢٢] .

ويتعامل بعض المؤرخين مع هذه الحملة بكثير من الريبة ويرون أن العامليين « أخذوا غدراً واغتيلوا خارج القرية ثم نهبت وأحرقت وقتل جميع من فيها وبلغ عدد القتلى من الطرفين نحو ألف قتيل »[٢٣] .

على الرغم من سلسلة الهزائم هذه لم يلبث العامليون أن وحدوا صفوفهم ليحققوا أول إنتصار لهم على الأمراء الشهابيين في سنة ١٧٤٣ ! « ففي سنة ١٧٤٣ كانت الوقعة بين المشايخ بني متوال وأهالي وادي التيم ومعهم دروز جبل الشوف ، وكانت الكسرة على الدروز وعسكر وادي التيم ، وقتل منهم مقدار ثلاثمائة رجل وأحرقت المتاولة جميع قرايا مرجعيون ثم اجتمعت المتاولة في قرية النباطية وأرادوا أن يغزوا جبل الدروز فمنعهم وزير صيدا »[٢٤] .

ويشير الشيخ سليمان ظاهر إلى هذه المعركة ويعلق عليها بقوله : « وفي هذه المعركة يقول بعض الزجليين :

يا بنت مردم بك طلي وشوفي دخان مرجعيون غطى الشوفي[٢٥]

وهكذا مضى نصف قرن على الأقل في صراع دائم بين العامليين الذين يصرون على إستقلالهم الذاتي وبين الأمراء الشهابيين : بشير الأول ، حيدر ، ملحم ، الذين حاولوا إخضاع الجبل وسلبه خيراته بتواطؤ مكشوف مع ولاة الدولة العثمانية .

ولم يخل هذا النزاع من خلفيات مذهبية وهذا واضح من خلال حضور قوي لرجال الدين العامليين الذين استشهد عدد منهم في ساحات المعارك دفاعاً عن الكرامة والعقيدة والوجود .

ومع أن العامليين لم يكونوا دائماً موحدي الصفوف ، إلا أن ما ينبغي تسجيله هو عدم حصول صدام مباشر بين الأسر العاملية . كما أن أياً من الأسر العاملية لم يقاتل مع الشهابيين ضد أشقائه من أبناء الجبل . وكان على الوحدة الحقيقية لأبناء

جبل عامل أن تترجم نفسها مع ظهور ناصيف النصار كشيخ مشايخ جبل عامل .

الشيخ ناصيف النصار الإنسان :

ذكر الشيخ عبد المحسن الظاهر المعاصر - وهو من أسرة ناصيف - نسب ناصيف النصار في مخطوطة له بعنوان : « الذلالة العاملية بتاريخ الأسرة الوائلية » نقلاً عما ذكر الحاج محمد سهيل وشبيب باشا الأسود وحسين بك البندر عن حمد البيك وأقره عدد من شيوخ العائلة :

ناصيف النصار هو ناصيف بن نصار الثالث بن نصار بن أحمد بن نصار بن مشرف بن أحمد بن نصار بن حسين بن علي الصغير ثم يسترسل الشيخ الظاهر فيوصل النسب إلى معد بن عدنان مما لا يعلم حقيقته إلا الله .

وبعد إيراد النسب يقول : « هو أشهر من نار على علم : طائر الصيت عاطر الذكر رايس (رئيس عاملة على الإطلاق ، مدبر شؤونها وحامي صونتها ومفرج كربتها ومعيد حريتها ومحطم نير الإستعباد ومبيد الظلم والجور والإستبداد . جم من المآثر الحميدة . مواقفه في الحروب مشهورة وأعلام ذكره بين الأنام منشورة حيث الرجال بالأفعال لا بالأقوال »[٢٦] .

السيد محسن الأمين يذكر في ترجمته في أعيان الشيعة : « يقال له الشيخ ناصيف النصار جرياً على العادة في إدخال الألف واللام على اسم الأب حين إرادة نسبة الابن إليه . ولفظ الشيخ أحد ألقاب الأمراء في بلاد الشام . فأمراء جبل عامل والأمراء الحماديون وغيرهم كانوا يلقبون بالمشايخ والحرافشة والشهابيون كانوا يوصفون بالأمراء ، وكانت أمرة جبل عامل لثلاث طوائف : فأمرة بلاد بشارة لآل علي الصغير ، وأمرة بلاد الشقيف للصعبية ، وأمرة إقليم الـ... لآل منكر . وكان يطلق على ناصيف شيخ المشايخ أي أمير الأمراء »[٢٧] .

ويذكر السيد محسن في مخطوط اطلعنا عليه عند نجله السيد حسن الأمين : « زرنا قبره سنة ١٣٤٩ وقرأنا له الفاتحة فوجدناه قبراً بسيطاً قد بني حوله أساس فقط . والعجب من أقاربه الذين ملكوا البلاد بعده كيف لم يبنوا قبره ويشيدوه مع

أنه أهل لذلك بما كان فيه من جميل الصفات من الشجاعة والكرم وحفظ الجوار وجودة الرأي ومحاسن الأخلاق وتعظيم العلماء وأهل الدين . وقد قتل شهيداً في الدفاع عن إستقلال بلاده ورد الظالمين الفراعنة عنها رحمه الله رحمة واسعة » .

بعض المصادر التاريخية التي اهتمت بجبل عامل تذهب إلى القول إن الشيخ ناصيف ولد في قرية مجدل سلم القريبة من تبنين حيث توفي والده وحيث كانت إقامة الأسرة فيها بعد طلوعها من قرية شحور .

وعبثاً نفتش في المصادر التي بين أيدينا عن ذكر للسنة التي ولد فيها ناصيف النصار . غير أن مصادر الشيخ عبد المحسن الظاهر ذكرت عنه قوله : سمعت من بعض شيوخنا عن سلفهم أنه لما قتل ناصيف النصار سنة ١١٩٥/١٧٨٠ كان عمره خمساً وستين سنة » فتكون سنة ميلاده ١١٣٠/١٧١٥ .

وكما كان مولده غامضاً كذلك كانت نشأته أكثر غموضاً . إلا أنه تجدر الإشارة إلى نشأته في بيئة إجتماعية تسودها علاقات إقطاعية تميز فيها الأعيان عن الفلاحين ببعض الميزات الخاصة كتعليم الفروسية وبث روح الشجاعة في أولادهم لأنها كانت من مؤهلات الرئاسة في القوم في ذلك العصر[٢٨] .

وكان لكل ولد من أولاد الأعيان خادم أو عبد خاص[٢٩] . ومن تقاليدهم أيضاً التزاوج من نساء الأسرة . وقد تخلف ناصيف النصار بستة أولاد هم : نصار وفارس ومحمد وعقيل وشبيب وخليل .

المصادر التي بين أيدينا لا تعطينا فكرة واضحة عن حقيقة ثقافة الرجل . ولكننا نستطيع أن نستخلص فكرة عنها من الإشارات العرضية التي ذكرها بعض المؤرخين . لعل منها ما ذكره السيد محسن الأمين من تقديم الشيخ ناصيف النصار للعلماء وتميزه بجودة الرأي . والفضل لا يعرفه إلا ذووه على حد ما قالت العرب .

المؤرخون العامليون يرسمون له صورة أقرب إلى الكمال فإذا هو القائد المطاع والجندي الباسل الفاتح والمصلح المفكر والأمير الحكيم العليم[٣٠] . هذا وقد عرف عن ناصيف النصار تقديره للشعر وإكرامه للشعراء فقد كان لكل منهم أعطية لديه .

وقد عرف عن أخيه أبي حمد النصار أنه كان ينظم الشعر أحياناً وله مساجلات مع علي الظاهر بن ظاهر العمر :

وهناك من يذكر أن ناصيفاً كانت تحضره بعض أبيات في مناسبات معينة[٣١] .

لم يشر المؤرخون وخاصة العامليون منهم إلى تاريخ توليه الحكم عن بلاد بشارة . لكن يبدو أنه كان خلال سنة ١١٦٣/١٧٤٩ ولم يكن بعد هذه السنة لأن المؤرخ العاملي الركيني الذي عاصره وبدأ تدوين تاريخ « جبل عامل في قرن » في هذه السنة لم يشر إلى توليه الحكم قبل هذه السنة أو في أوائلها .

وكذلك فإن المخطوطات العاملية التي تحدثت عن معارك مرجعيون ـ القليعة التي جرت في هذه السنة بين العامليين والأمير ملحم الشهابي لم تشر إلى إشتراك ناصيف فيها إنما أشارت إلى إشتراك أخويه ظاهر النصار كحاكم ومراد النصار كقائد .

ومن المرجح أن توليه الحكم كان خلال سنة ١١٦٣ هـ أو في أواسطها بعد المعارك السالفة الذكر لأن المؤرخ السبيتي العاملي أشار إليه كحاكم عندما تحدث عن تحصين القلاع العاملية وعن إقتسام مقاطعات بلاد بشارة بين مشايخ آل الصغير فقال : وكانت لناصيف تبنين »[٣٢] .

لكن الشيخ عبد المحسن الظاهر يزعم أن توليه كان سنة ١١٤٥/١٧٣١ بعد وفاة والده فاتفقت أراء أعيان آل الصغير على « الشيخ ناصيف لأنه أكبر أولاده وعليه سمة الشجاعة والإباء (وطلبوا من والي صيدا أسعد باشا العظم في تلك الأثناء) فأجاب الباشا طلبهم وأسند حكم البلاد إلى ناصيف بموجب صك يتعهد فيه بدفع الأموال الأميرية المرتبة على البلاد »[٣٣] .

استشهد ناصيف النصار يوم الإثنين ٥ شوال ١١٩٥/١٧٨٠ قرب بلدة يارون في المعركة التي سميت باسم البلدة نفسها بين العامليين ووالي عكا أحمد باشا الجزار ولنا إلى ذلك عودة .

ناصيف النصار : زعامة الأسرة أو الطريق إلى وحدة الجبل :

كان على الشيخ ناصيف النصار أن يواجه أهله الأقربين لينطلق على أرض صلبة في محاولته لتوحيد العامليين أزاء المخاطر التي تتهددهم .

وكان أكثر ما يقلقه باديء ذي بدء الصراع الذي برز بين الشيخ قبلان والشيخ عباس . فقد أعطيت صور أول الأمر للشيخ قبلان فرفض قبولها بحجة أنها بلدة خربة لا يوجد فيها إلا مصنع للملح (ملاحة) فأعطيت للشيخ عباس . استلم عباس صور وبنى فيها داراً للحكومة لم تزل عامرة إلى اليوم وموقعها على باب المدينة وشاد فيها مسجداً وكنيسة وسوقاً ودوراً كثيرة . وأسكن فيها عائلات كثيرة من المسلمين والمسيحيين من سكان جبل عامل وجبل لبنان .

وكان يصرف فيها فصل الشتاء ويصيف في قلعة مارون الواقعة في ناحية شحور بالقرب من ديردغيا . ولم يمض أربع سنين حتى غدت صور بلدة تجارية وكثر فيها الأخذ والعطاء وأمت إليها السفن الشراعية لإفراغ شحنها وإبتياع حاصلات البلاد من حبوب وتبغ وقطن وزيوت(٣٤) .

ولما رأى قبلان تقدم العمران في صور ندم على تسليمها لابن عمه الشيخ عباس ففاوضه بإعطائها له فلم يجب طلبه ووقع الخصام بينهما فحدثته نفسه بالإستيلاء عليها قسراً .

اغتنم الشيخ قبلان فرصة غياب الشيخ عباس وولده حسين عن صور في زيارة للشيخ علي الظاهر في الجش (فلسطين) فهاجم صور ونهب دورها ومتاجرها حتى حلى النساء وأسر الشيخ حمزة شقيق الشيخ عباس وسار به إلى هونين .

وصل الخبر إلى الشيخ عباس فأسرع بخيله ليقطع على المهاجمين الطريق والتقاهم في وادي الحجير وتمكن من إلحاق هزيمة قاسية بالشيخ قبلان واقتاده أسيراً إلى قلعة مارون حيث أبقاه عدة أشهر إلى أن تدخل الشيخ ناصيف .

أدمت هذه الأحداث قلب الشيخ ناصيف وهذا واضح في موقفه من أخوة الشيخ قبلان الذين جاؤوا يطلبون شفاعته لإنقاذ أخيهم فرد طلبهم باديء الأمر

وقال لهم : لقد هتكتم ستر العشيرة باعتدائكم الشائن »[٣٥] ولكنه أجاب طلبهم وركب في شرذمة من رجاله وسار قاصداً قلعة مارون فلقيه الشيخ عباس بالحفاوة والترحيب .

« وصل ناصيف تواً إلى باب القلعة فهب الشيخ عباس لإستقباله ولكن ناصيف وقبل أن ينزل عن جواده قال لعباس : هل جازت يا ابن العم ؟ فأجاب عباس : نعم جازت على ما تختار وتريد عدا عمنا الشيخ قبلان . فقال ناصيف : إياه أردت ولسنا بحاجة إلى طعامك وشرابك ولوى عنان جواده يريد الرجوع وتبعته الخيل . فلحقه عباس وقبض على عنان الجواد وقال نعم نعم جازت على القلعة ومن فيها حتى قبلان . وعقد الشيخ ناصيف راية الصلح بيده ولفظ عليها العبارة المأثورة التي يقولها عاقد الراية وهي : « يا أهل المعونة من مكة والمدينة ليعلم الحاضر والغائب والغادي والبادي أن الراية عقدت بين فلان وفلانَ بكفالة الزعيم فلان » .

وكان الشيخ ناصيف يعرف أن إعادة الأموال المسلوبة غير ممكن وكان من العدل بحيث يعرف أن تركها أمر غير مستحب فقدر الخسائر تقديراً ممكن التنفيذ وكفل ذلك المبلغ بنفسه وانطلق إلى مركزه في قلعة تبنين .

وعندما وصل إلى كفردونين فكر بما حدث وكان يخشى من نكث الشيخ قبلان لإلتزاماته ، لذلك أمر ولده عقيلاً بالرجوع إلى قلعة مارون وقال له قل لعمك عباس أن والدي أمرني أن أبقى رهينة عندك في القلعة حتى يفي قبلان بما عليه .

رجع عقيل إلى قلعة مارون وأبلغ عمه عباس رسالة والده فأجابه عباس قائلاً : أو حسبني أبوك خالي المروءة حتى بعثك وأنت فلذة كبده رهينة عندي من أجل دريهمات . وأمر كاتبه بإحضار السندات الأربع فمزقها وألقاها في النار وقال لعقيل بعد أن أهداه جواداً عربياً مسروجاً بسرج محلى بالذهب والفضة : عد لأبيك وأخبره بما رأيت وقد سامحت قبلان بهذا المال إكراماً له وسأعوض على أصحابها من مالي الخاص .

وعاد عقيل ومعه خادماه ووراءهما الحصان يقوده سائسه فلحق بأبيه عند « عين المزراب » قرب تبنين فأخبره بما وقع فترنح سروراً وطرباً وأنشد متحمساً قول أبي فراس :

فـأنـا إذا اشـتـد الـزمـان ونـاب خـطـب واد لـهـم
ألـفـيـت حـول بـيـوتـنـا عـدد الـشـجـاعـة والـكـرم
لـلقـا العـدى بيض السيـوف ولـلـنـدى حـمـر الـنـعـم
هـذا وهـذا دأبـنـا يـودى دم ويـراق دم[٣٦]

كانت هذه الحادثة منطلقاً لتسليم أفراد الأسرة تسليماً شبه مطلق بزعامة الشيخ ناصيف الذي ما لبث أن التزم ميناء صور من والي صيدا ، وأصبح هذا الميناء خاصاً بالعامليين ومهماً بالنسبة لتجارة الشيخ ناصيف الذي كان « يتعاطى التجارة والحرب في وقت واحد والذي كان مخيفاً كتاجر كما كان مخيفاً كجندي »[٣٧] .

وما أن أحكم الشيخ ناصيف سيطرته على أسرته وعشيرته حتى ضعفت في وجهه مقاومة سائر الأسر العاملية . ويبدو أنه تمكن من إرضاء آل صعب بالمصاهرة وأخضع آل منكر .

والثابت أنه بعد ١١٨٠/١٧٦٦ لم يظهر أي صراع عائلي في الجبل وبعد سنة ١٧٦٥ أي صدام عشائري بدليل أن العامليين ظهروا متفقين في إتصالاتهم الودية مع الدروز ١١٧٩/١٧٦٥ . فقد ذكر الركيني أنه في شهر رجب المبارك صارت الجمعية بين الشيخ ناصيف والشيخ عباس وعلي فارس والأمير إسماعيل جنبلاط في حاصبيا[٣٨] .

ويضيف الشيخ عبد المحسن الظاهر في حديثه عن هذا الإجتماع قائلاً : ان الشيخ علي جنبلاط لما لم ير أحداً من أصدقائه من آل منكر طلب إلى ناصيف أن يرسل إلى ممثلهم الشيخ حسن المنكري أن يكون في الإجتماع .فحضر وقرروا قواعد الإتفاق والمعاهدة على عدم الإعتداء والغدر ببعضهم (أي العامليين والدروز)[٣٩] .

بعد إنجاز وحدة العامليين كان على ناصيف أن يحمي ما حققه من إنجازات وأن يواجه أطماع جيرانه بجبل عامل سواء من الشمال أو من الجنوب وهكذا تبدأ حكايته مع ظاهر العمر .

ناصيف النصار وظاهر العمر :

ما أن استتب الأمر للشيخ ناصيف النصار في حكم جبل عامل حتى بدأت التهديدات الخارجية للعامليين تطل برأسها من جديد . ولكنها كانت هذه المرة من فلسطين ومن ظاهر العمر على وجه التحديد . فقد ظن هذا الأخير أن حروب العامليين مع الأمراء الشهابيين قد أرهقتهم فلا بأس أن يجرب حظه معهم .

« ولم يكن ظاهر العمر هذا شخصية عادية في عصره ، بل كان على ما يبدو رجلاً عصامياً وبطلاً من أبطال الشرق عظيم الهمة ، شديد البأس واسع الحيلة حكيم التدبير علوي النسب »(٤٠) .

يقول عنه الرحالة الفرنسي فولني أنه مضى زمن طويل على سوريا لم تر رجلاً مثله وكانت أطماعه فوق قدرته . وكانت العدالة ضاربة أطنابها في بلاده لا فرق عنده في شمولها أهل المذاهب المختلفة .

ولد ظاهر العمر سنة ١٦٨٦ وقتل سنة ١٧٧٦ أي قبل أربع سنوات من استشهاد الشيخ ناصيف ، وقد تولى حكومة صفد وطبريا وما يليها بعد أبيه الشيخ عمر بن أبي زيدان .

وكانت عكا من ملحقات صفد وكانت أشبه ما تكون بقرية حقيرة غير عامرة . ولما استولى عليها ظاهر ١١٦٣/١٧٤٩ بنى أبراجها وشيد حصونها المنيعة وملأها بالمدافع والذخائر وعززها بالسلاح وأحاطها بسور متين . ولم يترك لها إلا بابين . وازدحم الناس فيها من أنحاء سوريا وقبرص مهاجرين إليها وفيهم المسلم والمسيحي وكان يرعاهم بعنايته ويهتم بشؤونهم . ويتساهل بأمور عقائدهم مما لم يكن مألوفاً في ذلك العصر .

واستمر نجمه بالصعود . وأحكم سيطرته على أجزاء من فلسطين وسوريا بعد أن تمكن من إخضاع البدو سواء بالقوة أو بالمصاهرة .

في سنة ١٧٦٨ منحته الدولة العثمانية لقب شيخ عكا . وأمير الأمراء وحاكم

الناصرة وطبريا وصفد وسائر الجليل وفي سنة ١١٨٨/١٧٧٤ ورد الفرمان السلطاني بإحالة ولاية صيدا لعهدته[٤١] .

وما أن شعر الشيخ ظاهر العمر بتزايد قوته حتى حول وجهه إلى جبل عامل يريد أن يبسط سلطته عليه . « غير أن جبل عامل في ذاك الوقت كان أمنع من عقاب الجو »[٤٢] .

تحرش ظاهر العمر بناصيف النصار عميد عشائر جبل عامل « وناهيك بناصيف النصار بطلاً مغواراً وقائداً محنكاً جمع إلى الشجاعة والنخوة سخاء الكف وحسن التدبير والغيرة القومية والمروءة المحضة » .

إتخذ الشيخ ناصيف من قلعة تبنين مقراً لحكومته وكانت عامرة بأبراجها الشامخة وحصونها المنيعة . وجدد بناء الحصون وشحنها بالمقاتلة والسلاح وبسط العدل فارتاح له العامليون وأخلصوا له الولاء .

في العام ١٧٦٦ تفجر الخلاف بين الشيخ ناصيف وابن عمه الشيخ قبلان الذي سبق للشيخ ناصيف أن أنقذه من الأسر ، فظن ظاهر العمر أن الفرصة مؤاتية له ليسفر عن أطماعه بالأرض العاملية . فكتب إلى العميد الوائلي يطلب إليه أن يتخلى عن قريتي البصة ومارون بدعوى أنهما تابعتان لفلسطين . فرد الشيخ ناصيف رسول ظاهر العمر رداً عنيفاً : « وأرسل له الجواب بالرفض وأغلظ له القول ومن جملة ذلك قال له : لا تظن إنا نظير سوانا ، فوالله إنا عندنا مقابل سيفك سيوف أحد منه وبأزاء كيدك مكائد كثيرة . فالأولى بك أن تدعنا غافلين عنك باعتدائك على جيراننا . والآن والله العظيم انك تندم لأننا نحن طالما بغي علينا فانتصفنا من الباغي . وعاهدنا فقمنا بعهدنا. وكنا من أعظم أنصار أصحابك فدونك الامرين . وأنت ورأيك ونحن سنرى فيما يبدو منك والسلام » .

وما إن وصل هذا الجواب إلى الشيخ ظاهر العمر حتى فقد صوابه وأعلن النفير العام وطرد عمال الشيخ ناصيف من القريتين ونهض لإجتياح بلاد عاملة .

لم يكن الشيخ ناصيف أقل استعداداً للقاء . فلاقت خيوله ظاهر العمر عند

الحدود . ونشبت بين الفريقين عدة معارك اشهرها معركة دولاب ـ طربيخا ١٧٦٧/١١٨١ .

« وفي هذه المعركة أكره ظاهر العمر على التراجع فانقض عليه ناصيف ومكن الرمح من صدره ثم عفا عنه واكتفى بسلبه فرسه المعروفة « بالبريصة » التي قال فيها ناصيف كلمته المشهورة ـ والتي ذهبت مثلاً ـ بعد أن استعاد البصة وأعاد البريصة لظاهر : لابأس أن أعدنا البريصة بعد أن عادت البصيصة (تصغير بصة) . وقد أثارت هذه المعركة قرائح العديد من الشعراء العامليين . من أبرز هؤلاء الشيخ إبراهيم الحاريصي الذي أرسل قصيدة طويلة جداً للشيخ عبد الحليم النابلسي وكانت بينهما مفاخرات ومراسلات أدبية .

ومن أبرز ما جاء في هذه القصيدة قوله :

يا للرجال لمحنة لا يرتجى	غير إبن نصار يحل عقالها
ناصيف من يحمي الثغور ومن به	أبدت سماء المكرمات هلالها
بطل له ألقى الزمان قياده	لو طاولته الشامخات لطالها
ويد مقبلة البنان كريمة	مدت على المستضعفين ظلالها[٤٣] .

والمساجلات . بين هذين الشاعرين واردة بتمامها في أعيان الشيعة ، في ترجمة الشاعر العاملي الشيخ إبراهيم الحاريصي[٤٤] .

أسقط في يد ظاهر العمر ورأى نفسه أمام قيادة جديدة في جبل عامل عليه أن يبدل أسلوبه في التعامل معها . وفي هذا الوقت حصل حادث مريب وملفت للنظر في آن معاً . وذلك أن أحمد آغا الدنكزلي وهو رجل مغربي كان في خدمة ظاهر تسلل خفية وهاجم قلعة تبنين على حين غرة من الحامية القليلة الباقية فيها .

تمكن الدنكزلي في هذه العملية من القبض على ولدين صغيرين في سن المراهقة من أبناء الشيخ ناصيف وفر بهما إلى عكا .

ومن غير الواضح من خلال المصادر التي بين أيدينا إذا كانت هذه العملية تمت بناء لأوامر صادرة عن ظاهر العمر أم أنها تمت بمبادرة شخصية من الدنكزلي هذا . ولكن الثابت أن هذه العملية جعلت ظاهر العمر في موقع أقوى للحصول

على معاهدة سلام بشروط مناسبة ولا سيما أنه كان راجح العقل : فقد اختفى اختفاء تاماً بابني ناصيف وأنزلهما مكرمين معززين في جناح خاص من قصره . وكتب ابنا ناصيف إلى والدهما يصفان ما لقياه من إكرام ظاهر العمر ومروءته . ومع ذلك طلبا إليه تجهيز حملة لتخليصهما من الأسر . فأرسل إليهما كتاباً يعاهدهما على ذلك ويتوعد ظاهر العمر ويتهدده . فأعادا الكتاب إلى والدهما بعد أن كتبا عليه :

كتب الزمان عجائبياً في جبهة الأيام سطرا
هلا سمعتم أو رأيتم أن نهراً صد بحرا .

وكان ظاهر واقفاً على هذه المراسلات فدعا بالغلامين وسرحهما إلى أبيهما مكرمين بعد أن أهداهما جوادين من خيرة خيوله .

ثم توسط الأمر بين العميدين الشيخ سعد أخو ظاهر العمر فتصالحا وتصافيا وعقدا محالفة هجوم ودفاع وقعت في عكا يوم الجمعة الواقع في اليوم الثامن من رجب ١٧٦٧/١١٨١ وحلفا اليمين على السيف والمصحف أن يكونا وشعباهما متصافين متضامنين ما دامت الأرض والسماء واعيدت البصة ومارون إلى ناصيف وبنى بالقرب من الأولى خاناً يعرف للآن بخان ناصيف(٤٥) .

ويذكر الصباغ بعضاً من تفاصيل المعاهدة إضافة إلى عودة القريتين (البصة ومارون) إلى ناصيف فيقول : انه لا يكون للباشا شأن مع جميع المتاولة في دفع مال الميري ، وعلى أن يساعدهم ظاهر على كل من ناوأهم كما عليهم أن يساعدوه على من يهاجمه ، أي تحالفوا معه محالفة هجومية دفاعية . وعقد الصلح بين الطرفين على ذلك . وأسقط ظاهر لناصيف من مال الميري المقرر على بلاد بشارة الربع .

وجدد له ناصيف اليمين على السيف والمصحف وأن يكون هو وقومه معه يداً واحدة ففرح المتاولة بذلك لأن الباشا كان يكرههم للدين ويعدهم من الروافض(٤٦) .

وبدأ الرجلان معاً مسيرة صعبة في مواجهة الأعداء المشتركين ، وقد كانا بأمس الحاجة إلى هذا التحالف لأسباب داخلية وخارجية على حد سواء .

ناصيف النصار والثورة على العثمانيين :

معركة الحولة ـ البحرة .

كان لتحالف الشيخ ناصيف مع ظاهر العمر أبلغ الأثر في تقوية وضعه الداخلي والخارجي على حد سواء وقد وصف أحد مؤرخي هذه الفترة الوضع في جبل عامل في ١١٨٣/١٧٦٩ بما نصه : « كان أكبر مشايخ بني متوال وأقواهم في المال والرجال الشيخ ناصيف النصار، وكان تحت يده حصون وقلع وبلدان وضيع يركبون فداوية وفرسان وأبطال شجعان ، وقد راق لهم الزمان ، وتملكوا في تلك البلدان ، وهجعت عنهم حكام الدروز واستكنت ورقت حالهم واطمأنت »(٤٧) .

وكانت ظروف الدولة العثمانية تسمح بازدياد تطلعات الشيخ ناصيف الإستقلالية : إذ كانت في هذه االأثناء واقعة في مرض الضعف الطبيعي الذي لا ينفع معه دواء ولا له شفاء وذلك أن السلطان كان يقيم بسرايه ويترك الحكم لوزرائه ونسائه وخدامه(٤٨) ، فكان من الطبيعي أن تصبح هذه الدولة عرضة لمطامع جيرانها خارجياً وعمالها داخلياً .

وكانت روسيا في مقدمة الدول الطامعة بأملاك الدولة العثمانية . وهكذا أعلنت روسيا الحرب على الدولة العثمانية ، وأصبح على الأستانة أن تواجه الخطر الداهم من الشمال دون أن توفق . ثم ما لبثت روسيا أن طورت أساليب هجومها وأخذ أسطولها يضرب موانىء الدولة العثمانية في شرق البحر المتوسط كما أخذت تغري بعض عمال الدولة بالثورة عليها من مثل علي بك الكبير في مصر ١٧٦٨(٤٩) .

وكان ظاهر العمر قد اشتد أزره بمحالفته لزعماء الشيعة ، واعتز جانب الشيعيين وطمحت نفوس الفريقين للإستقلال الناجز فخلعوا نير السلطنة التركية ، وأبوا دفع الضرائب(٥٠) . وأفلت الزمام من يد السلطان وأطلق الولاة لأنفسهم العنان فعمت الرشوة وانتشر الفساد في الحكم فثارت سوريا كلها تقريباً على الدولة العثمانية(٥١) .

خافت الدولة العثمانية مغبة التحالف بين ظاهر العمر وناصيف النصار ،

خاصة وأن هذا التحالف كان مسبوقاً بتحالف بين ظاهر العمر وعلي بك الكبير حاكم مصر ، فانتدبت عثمان باشا الصادق والي الشام يعاونه والي صيدا على رأس ثلاثين ألف مقاتل لإخضاع جبل عامل وبلاد فلسطين وهدم سلطة المتاولة وظاهر العمر .

وهنا يختلط التاريخ بالأسطورة والوقائع العسكرية بالعقائد الإيمانية . فقد أجمعت المصادر على الإشادة ببطولة العامليين في المواجهة التي حصلت مع جيش السلطنة . وبالفعل « فقد عسكر الشيخ ناصيف بجنوده في جوار النبي يوشع الواقع في الشرق الجنوبي من جبل عامل . وعقد مشايخ الشيعة ديوان مشورة ورتبوا خطة بالهجوم . وتضرعوا إلى الله أن ينصرهم على العدو الباغي .

وكان مقام النبي يوشع بناية حَقيرة فقطع الشيخ ناصيف عهداً على نفسه أن يبني المقام بناء فخماً إذا ظفر بالعدو . ثم كنس المقام بعمامته تواضعاً وتبركاً . ولما أحرز النصر بناه كما وعد ورفع فوق الضريح قبة شاهخة وفي هذا يقول الشيخ إبراهيم يحيى العاملي في قصيدة أوردها صاحب » أعيان الشيعة :

مقام شريف أطلع اليوم شمسه خليفة نصار المؤيد بالنصر
فلذ بحماه طالباً للذي بنى من الله طول العمر مع وافر الأجر
وقل عند إهداء السلام مؤرخاً عليك سلام الله يا ثاوي القبر .

« وانتدب ناصيف النصار فرقة من أبسل جنوده وأوفرها شجاعة لا تزيد عن خمسمائة فارس فبيتت للعدو وزحفت إليه ليلاً فأحاطت به من جهات ثلاث أوعملت فيه السيف ولم ينج من القتل إلا من ألقى نفسه في البحيرة ولم يقتل من المهاجين جندي واحد . وفر الوالي عثمان باشا منهزماً لا يلوي على شيء[٥٢] .

وينقل محمد جابر آل صفا عن أستاذه السيد محمد علي إبراهيم الحسيني نادرة لطيفة حدثت خلال هذه المعركة « تدل على ما لسلامة الإعتقاد من التأثير » « وهي أنه لما بدأ ناصيف بالزحف برجاله ليلاً بعد الصلاة والدعاء شاهدوا ظبياً يقفز أمامهم بين تلك الروابي وخلفه رجل معمم ينشد ابياتاً أولها :

أيحل لساكنة العلم تفتي في الحب بسفك دمي

وسرى الخبر بين المهاجمين ونشطهم رؤساؤهم أن الله سبحانه وتعالى قد استجاب دعاءهم ببركة النبي يوشع وأن روحه الشريفة تجسدت هذا الغزال اللطيف وأن الفوز بجانبهم وكان ما أملوا » .

كما ينقل المؤرخ نفسه عن الأمير حيدر الشهابي أنه كتب في تاريخه : أن أبطال المتاولة بعد تلك الكسرة الهائلة شاهدوا درويش باشا والي صيدا وهو إبن عثمان باشا والي الشام فخاف على نفسه وكان جباناً ففر منها(٥٣) .

وفي معركة البحيرة نظم شعراء جبل عامل قصائد وزجليات نكتفي بذكر أبيات من قصيدة للشيخ إبراهيم الحاريصي :

أكرم بالخيل إذا وفدت إذ ذاك بناصيف البطل
بحر يحبوك بلجته والبحر ضنين بالوشل
سل يوم البحرة ما فعلت كفاه بفرسان الدول . . .

وقد أجمع المؤرخون العامليون على اعتبار هذه المعركة معركة عاملية خالصة . واستند هؤلاء في ذلك إلى مؤشرات عدة أبرزها أن عثمان باشا كان يقصد بحملته بلاد المتاولة لأنه عندما اجتاز بعساكره جسر بنات يعقوب جنوب الحولة لم ينحرف بهم نحو بلاد ظاهر العمر في صفد وطبريا بل انحرف بالعسكر إلى شمال الجسر حيث نزل بهم على حدود بلاد المتاولة بين بحيرة الحولة وبين الجبال العاملية المطلة على البحرة وما حولها من سهل الخيط وسهل الخالصة(٥٤) .

يضاف إلى هذا أن العامليين جميعاً هم وحدهم الذين واجهوا جيش الوالي العثماني ، فقد اشترك في هذه المعركة الشيخ حمزة المحمد والشيخ حمد العباس والشيخ علي الفارس الصعبي تحت قيادة ناصيف النصار(٥٥) .

وقد ترتب على هذه المعركة نتائج مهمة . فقد كان انتصار العامليين البارز عاملاً حاسماً في ازدياد ثقتهم بأنفسهم ، واصبحوا يتطلعون إلى أبعد من الدفاع عن أنفسهم بل أخذوا بالتوجه نحو صيدا لتحريرها من نير الوالي العثماني .

وبالفعل فإن درويش باشا والي صيدا هرب إلى الشام بعد هزيمة والده في الحولة(٥٦) .

أما النتيجة الثانية لهذه المعركة فهي اندلاع الصراع في مصر بين علي بك وأبي الذهب الذي ادعى أنه تراجع عن دمشق بسبب تخاذل ظاهر وناصيف في القتال . فجاءت نتائج هذه المعركة لتفضح تآمر أبي الذهب وأرسل علي بك حملة للقضاء عليه .

وأخيراً كان من أهم نتائج هذه المعركة فيما يخص جبل عامل زيادة خوف الدولة العثمانية من هذه الزعامات القادرة القوية فزادت من ضغوطها على الأمير يوسف الشهابي لقتال العامليين . فكانت معركة كفر رمان بينه وبين العامليين بعد خمسين يوماً من معركة الحولة .

معركة كفر رمان :

تعامل بعض المؤرخين العامليين مع معركة كفر رمان وكأنها معركة مستقلة بذاتها غير مرتبطة بمعركة الحولة ـ البحرة التي سبقتها ولا بالنتائج التي أسفرت عنها تلك المعركة .

وذهب بعض هؤلاء إلى أن سبب المعركة الحقيقي أن مكاريين من قرية كفر رمان مرا بعنب لهما بقرية نيحا الشوف فاعتدى عليهما بين الكروم بعض أهالي نيحا وسلبوهما وضربوهما ضرباً أليماً قضى على حياتهما . فشكى أهل القتيلين أمرهما إلى الشيخ علي بن أحمد الفارس عميد آل صعب وحاكم المقاطعة وكان مقيماً في قلعة الشقيف . فكتب إلى الأمير يوسف الشهابي حاكم جبل لبنان يومئذٍ يطلب منه إرسال المعتدين لمحاكمتهم وذكر له أسماءهم . فكتب إليه الشهابي بعدم إمكان القبض على الجناة وعرض عليه دية القتيلين توزع على أهالي نيحا . وأصر الصعبي على طلبه وكتب للأمير يوسف كتاباً شديد اللهجة قائلاً : إن الشيعة لم تعتد بيع دماء أبنائها بمال ونحن نعرف كيف نثأر لبني قومنا . واقتحم بعض الشيعيين قرية نيحا فقتلوا أربعة من أهلها بين الكروم في المكان الذي ضرب فيه الرجلان الشيعيان .

« واتصل الأمر بالأمير يوسف فاحتدم غيظاً وكان الحقد يغلي في صدره لارتفاع شأن الشيعة واستفحال أمرهم وتطاولهم على أطراف الشوف ووادي التيم

وإنذارهم لدرويش باشا والي صيدا منذ انتصارهم في معركة البحرة وهزيمة عثمان باشا التي تلكأ الأمير يوسف عن نصرته فيها . فزحف الأمير يوسف لإكتساح جبل عامل بجيش كثيف يزيد على أربعين ألف مقاتل مؤلف من طوائف شتى كما ثبت من تقارير القناصل . ولما دخلوا البلاد من جهة صيدا بدأوا يحرقون القرى ويدمرون المزارع ويقطعون الأشجار ويقتلون من يقع في أيديهم من السكان الآمنين ولا يعفون عن شيوخ ولا صبية ولا نساء(٥٧) .

والواقع أن هذه الحادثة على أهميتها لم تكن سبب الحرب بقدر ما كانت شرارتها الأولى . إذ من الثابت أن ناصيف النصار وحليفه ظاهر العمر قد اتفقا على خلع نير الدولة العثمانية عن كاهلهما . وقد كان لإنتصار الشيخ ناصيف في معركة الحولة أكبر الأثر في دفع عثمان باشا والي دمشق للأمير يوسف الشهابي لقتال الشيخ ناصيف النصار . يضاف إلى ذلك أن ناصيفاً نبذ طاعة درويش باشا والي صيدا بعد معركة الحولة وأرسل يهدده طالباً إليه ترك المدينة ، « فراعه قرب المتاولة منه وفر لدمشق »(٥٨) . لهذه الأسباب « أرسل عثمان باشا ينخي الأمير يوسف على بني متوال »(٥٩) .

ومن ناحية أخرى فقد كان الأمير يوسف نفسه يرغب في قتال المتاولة الذين أظهروا الشحناء للأمير بسبب توليه مكان عمه الأمير منصور لأنهم كانوا يميلون إليه . وكان أكثرهم هياجاً الصغيرية والصعبية(٦٠) .

وإذا كانت الأمور مرهونة بنتائجها ، فإن هذه المعركة تبدو وكأنها جزء من خطة مسبقة لتحرير صيدا من النير العثماني من قبل الشيخ ناصيف ، كما يبدو أن الأمير يوسف كان في حملته في موقع الهجوم الدفاعي .

لهذه الأسباب جميعاً كان لا بد لمعركة كفر رمان أن تقع وكان مقتل « المكاريين » شرارتها الأولى . وكما سبق وأشرنا هجم الأمير يوسف متبعاً في هجومه سياسة « الأرض المحروقة » وكتب الشيخ علي الفارس إلى الشيخ ناصيف النصار شيخ مشايخ جبل عامل يبسط له القضية ويستنجده للدفاع عن البلاد وحماية الطائفة . فهب ناصيف للنجدة وأرسل (الصوات) لجمع الجنود وكتب إلى حليفه

الشيخ ظاهر العمر الزيداني صاحب فلسطين يطلب النجدة . . . كان جيش الأمير يوسف يسير في أربع فرق : الفرقة الأولى وهي المقدمة وفيها الأمير يوسف في أول الجيش . الفرقة الثانية وهي الجناح الأيمن كانت تسير في طريق جباع ـ حومين ـ حبوش ـ النبطية . الفرقة الثالثة وهي الجناح الأيسر كانت تسير في طريق العرقوب ـ الميذنة ـ الجرمق ـ كفر تبنيت ـ النبطية . وأخيراً الفرقة الرابعة وهي القلب كانت تسير في طريق جرجوع ـ عربصاليم ـ النبطية .

وكانت قوى الشيخ علي الفارس وأخيه الشيخ حيدر الفارس تعسكر في الضاحية الشرقية الشمالية من النبطية في أرض تسمى (قلاوش) ودعيت بعد المعركة « عريض القهوة » لأن جيش الشيعة شرب فيها قهوة النصر والظفر .

قاوم الصعبيون جحافل الأمير يوسف مقاومة شرسة ، وكان جيش الشيخ ناصيف المؤلف من ثلاثة آلاف مقاتل يتجه نحو النبطية من طريق زبدين ودخل البلدة من الجهة الغربية ليدهم مقدمة الجيش المخيمة غربي البلدة وسار بخيله إلى ساحة العرّاك وهجم هجوم المستميت ولم يلبث العدو أن لوى عنانه متقهقراً إلى كفر رمان .

لم يثبت في وجه الشيخ ناصيف سوى بعض الفرق بقيادة المشايخ النكديين وهجم الشيعيون بالسلاح الأبيض فانهزم الجيش كله انهزاماً تاماً يصعدون في جبل العرقوب وروابي سجد المطلة على سهل الميذنة وعقبة جرجوع وحراب الشيعة تعمل في أقفيتهم . . . ويقول المؤرخ العاملي الشيخ علي رضا أن الشيخ ناصيف النصار تعقب بنفسه الأمير يوسف الشهابي فأدركه في عقبة جرجوع فقنع رأسه بالرمح وأنزله عن ظهر بغلته إلى الأرض وألبسه الفرو مقلوباً وقال له عفوت عنك رأفة بشبابك واحتراماً لأسرتك وأنا ابن نصار ! فأجابه الأمير يوسف : « قدها أولاد أم علي » . أي أنكم أهل للعفو . و « أولاد أم علي » لقب يطلق على الشيعة وكانوا يفخرون به »[٦١] .

وقد اختلف المؤرخون في تقدير عدد القتلى فذكر بعضهم انه حوالي ألف وخمسماية قتيل[٦٢] . أما مؤرخو جبل عامل فذكروا أن جيش الأمير يوسف ترك في ساحة المعركة ما يزيد على ثلاثة آلاف قتيل[٦٣] .

وكما اختلفوا في تقدير عدد القتلى اختلفوا في الأسباب التي أدت إلى هزيمة الأمير يوسف على الرغم من تفوق جيشه من الناحية العددية تفوقاً لا يقبل الشك . فأشار البعض إلى أن جماعة الشيخ علي جنبلاط خذلوا الأمير يوسف نتيجة تحالفهم السابق مع الشيخ ناصيف فقد تخلى هؤلاء عن الأمير يوسف مع بدء المعركة « ولما انفصلوا عن العسكر تقلقلت الصفوف »(٦٤) . وكذلك فعل الشيخ عبد السلام العماد « الذي راسل المتاولة سراً »(٦٥) ، أن يقدموا على الأمير يوسف وانه متى وقعت الواقعة ينكسر قدامهم فيتبعه العسكر وهكذا كان .

أما إدوار لاكروا فيذكر أن طليعة جيش الأمير يوسف كانت تنحدر بسرعة في أكمة فإذا بها أمام خمسماية أو ستماية خيال متوالياً لأن المتاولة احتدموا غيظاً لنهب قراهم فحملوا على الدروز حملة شعواء فارتدت طليعة جيش الأمير يوسف تتسلق الأكمة التي نزلت منها والحراب تعمل في أقفيتها .

ولما وصلت إلى القمة التقت بالجيش (جيش الأمير) وهذا رآها تصل بكل سرعة فظنها العدو . . . بدأ هو الركض فكان الانكسار هائلاً(٦٦) .

ويبدو أن التعبئة العاملية لهذه المعركة كانت عامة وشاملة ، فقد ساهمت المرأة العاملية فيها بشكل أو بآخر فقد كانت الفتيات تمد عسكر الشيعة بالماء والزاد ، وتسير زرافات من فرقة إلى فرقة تثير نخوة المقاتلة وحميتهم بالزغاريد والأغاني الحماسية كقولهن : « وين راحوا أولاد أم علي ، وين سياج العذارى ، وين بني متوال يا عز الرجال »(٦٧) .

وكذلك ألهمت هذه المعركة عدداً كبيراً من الشعراء والزجالين قصائد طويلة ومن أبرز من أشار إلى هـذه المعركـة الزجـال الفلسطيني « شنـاعة بن مـريح » من شعراء ظاهر العمر(٦٨) .

الهوامش

(١) صفا محمد جابر . تاريخ جبل عامل . بيروت . دار متن اللغة ص : ٢٤ ، ٢٥ .
(٢) م . ن : ٢٨ .
(٣) الأمين السيد محسن خطط جبل عامل . الطبعة الأولى . بيروت ، ١٩٦١ ص : ٥٢ .
(٤) تاريخ جبل عامل ٢٤ ، ٢٥ .
(٥) خطط جبل عامل : ٤٧ ، ٤٨ .
(٦) م . ن : ٥٠ ، ٥١ .
(٧) م . ن : ٥١ .
(٨) علي الزين . للبحث عن تاريخنا في لبنان . الطبعة الأولى ١٣٩٣/١٩٧٣ ص : ٦٤ .
(٩) م . ن : ١٦٤ .
(١٠) م . ن : ٨ .
(١١) شهاب حيدر أحمد . لبنان في عهد الأمراء الشهابيين . بيروت . المطبعة الكاثوليكية : ٥ ، ٦ . الشدياق طنوس : أخبار الأعيان في جبل لبنان ج ٢ . منشورات الجامعة اللبنانية . بيروت ١٩٧٠ : ١٦ ، ١٧
(١٢) لبنان في عهد الأمراء . . . . : ٨ .
(١٣) م . ن : ٨ .
(١٤) للبحث عن تاريخنا . . . : ٣٩٦ ، ٣٩٧ .
(١٥) لبنان في عهد الأمراء . . . : ١٧ . للبحث عن تاريخنا . . . : ٤٠٣ .
(١٦) لبنان في عهد الأمراء . . . : ٨ .
(١٧) م . ن : ١٧ .
(١٨) م . ن : ٢٩ .
(١٩) لعله يقصد قلعة مارون والتي كانت مركز آل الصغير وهي قرب سلعا .
(٢٠) هو والد الشيخ ناصيف النصار .
(٢١) لبنان في عهد الأمراء . . . : ٢٩ .
(٢٢) العرفان م ٥ : ٢١ .
(٢٣) للبحث عن تاريخنا . . . : ٤٢٤ .
(٢٤) لبنان في عهد الأمراء . . . : ٢٤ .
(٢٥) الشيخ سليمان ظاهر . العرفان م ٨ : ٣٤٦ .
(٢٦) راجع حول هذه الموضوع . الشيخ محمد تقي الفقيه . جبل عامل في التاريخ . ط ٢٠ . دار الأضواء . بيروت . ١٩٨٦ : ٣٩٧ .
(٢٧) الأمين محسن (السيد) . أعيان الشيعة . المجلد العاشر . دار التعارف ١٤٠٦/١٩٨٦ ص : ٢٠٥ .
(٢٨) يني جرجي . المجتمع السوري في القرن الثامن عشر م ١ : ٣٤٣ .

(٢٩) تاريخ جبل عامل : ٩٥ .

(٣٠) جبل عامل في التاريخ : ٣٩٨ .

(٣١) تاريخ جبل عامل : ١٢٠ . وحول شاعرية الأسرة وبلاط أبناء نصار راجع دراسة السيد حسن الأمين : عصر حمد المحمود والحياة الشعرية في جبل عامل . دار التراث الإسلامي . بيروت ١٣٩٤/١٩٧٤ حيث يشير إلى أهمية بلاط آل نصار في قلعة تبنين ويروي أبياتاً لشاعر مجهول منها :

حصن تبنين رفيع شامخ شاده بالعز غوث المسلمين .
ذاك ناصيف ملاذ الملتجى مأمن الخائف غيث المعتفين .

(٣٢) العرفان م ٥ : ٢١ .

(٣٣) المخطوط الذي سبقت الإشارة إليه : ٤ . -

(٣٤) تاريخ جبل عامل : ٩٢ .

(٣٥) م. ن : ٩٣ .

(٣٦) راجع م. ن : ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٤ .

(٣٧) لاكروا ادوار . تاريخ أحمد باشا الجزار . تعريب جورج مسرة . ساو باولو مطبعة جريدة البرازيل ١٩٢٤ ص : ٩٢ .

(٣٨) العرفان م ٢٧ : ٦٢٨ .

(٣٩) الظاهر . المخطوط السابق : ١٦ .

(٤٠) تاريخ جبل عامل : ١١٥ .

(٤١) م. ن : ١١٥ .

(٤٢) م. ن : ١١٦ .

(٤٣) م. ن : ١١٧ ، ١١٨ ، ١١٩ .

(٤٤) أعيان الشيعة : ١١٦ وما بعدها . .

(٤٥) تاريخ جبل عامل : ١١٧ ، ١١٨ ١١٩ ، ١٢٠ .

(٤٦) الصباغ ميخائيل نقولا . تاريخ الشيخ ظاهر العمر الزيدان . حريصا . مطبعة القديس بولس : ٤١ .

(٤٧) لبنان في عهد الأمراء . . . : ٧٨ .

(٤٨) تاريخ أحمد باشا الجزار : ٢٤ .

(٤٩) الدبس يوسف . مختصر تاريخ سورية - بيروت . المطبعة المارونية ١٩٠٧ ص : ٢٢٤

(٥٠) تاريخ جبل عامل : ١٢٢ .

(٥١) تاريخ أحمد باشا الجزار : ٢٥ .

(٥٢) تاريخ جبل عامل : ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٤ .

(٥٣) م. ن : ١٢٤ .

(٥٤) للبحث عن تاريخنا . . . : ٥١١ .

(٥٥) العرفان ٢٨ : ٥٥ .

(٥٦) لبنان في عهد الأمراء . . . : ٨٩ .

(٥٧) تاريخ جبل عامل : ١٢٥ ، ١٢٦ .

(٥٨) ينى . المقتطف . م ٢٨ : ٣٧٨ .

(٥٩) لبنان في عهد الأمراء . . . : ٩٠ .

(٦٠) أخبار الأعيان في جبل لبنان م ١ : ٤٢ .

(٦١) تاريخ جبل عامل : ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٢٩ .

(٦٢) المعلوف اسكندر . دواني القطوف . بعبدا . المطبعة العثمانية ١٩٠٧ : ٢٠٨ .

(٦٣) تاريخ جبل عامل : ١٣٠ .

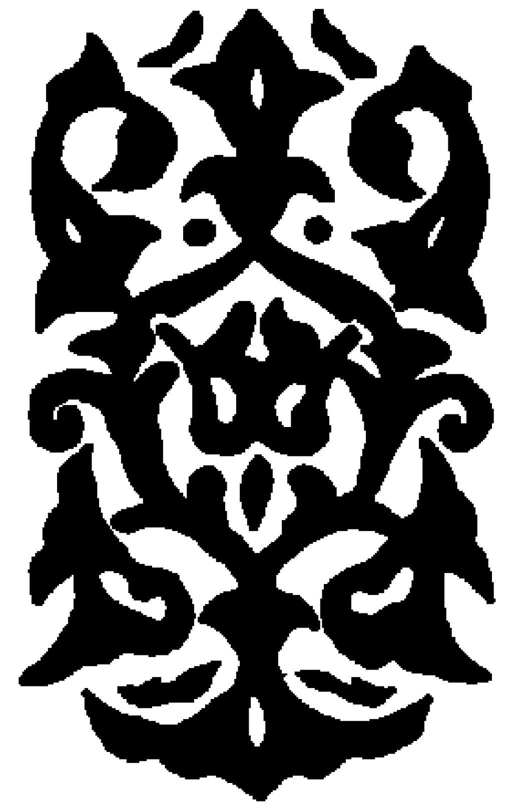
(٦٤) أخبار الأعيان في جبل لبنان م ١ : ٤٣ .

(٦٥) للبحث عن تاريخنا . . . : ٥٢٩ وما بعدها .

(٦٦) تاريخ أحمد باشا الجزار : ٦٦ .

(٦٧) تاريخ جبل عامل : ١٣٠ ، ١٣١ .

(٦٨) م . ن : ١٣١ ، ١٣٢ .



السيد محمد باقر الصدر

دراسة في المنهج

١٠

الأستاذ نزيه الحسن

السمات الخاصة

عندما نطلق هذا اللفظ ، فنحن لا نريد منه ما يتصف به السيد الصدر من صفات شخصية كأي فرد من الناس الذين لا يعدم المرء منهم ما يميزه عن الآخرين ، ولكنّا نعني أن هذه الصفة لها صلات حميمة بموضوع بحثنا بما هي ميزة فكرية ومع ذلك تبقى خاصة ، أي أننا لا نطلب من غيره أن يكون على هذه الشاكلة وإن كان يستحسن في الباحث وجودها .

ونحن إذ ندرس المنهج لا نركز بحثنا على السمات الخاصة لهذا المفكر بمقدار ما يسمح به بحثنا . وسوف نلم بها إلماماً سريعاً ، فالتركيز على السمات العامة التي يستطيع البحثة احتذاءها ، هو الأهم من وجهة نظرنا .

ومن السمات ـ سواء منها العامة والخاصة ـ ما هي مركبة أو تكوينية ، ومنها ما هي بسيطة تكون التركيبية مجموعة منها .

أولاً ـ التكامل :

وهي سمة تركيبية تتألف من السمات الفكرية البسيطة التالية :

آ ـ العقلية الفلسفية :

تتجلى هذه العقلية بأوضح مظهر لها في كتابي الصدر : « فلسفتنا » و « الأسس المنطقية للإستقراء » .

ففي الأول : يتبدى لنا الصدر وهو يؤرخ للفلسفة ، وينقد تياراتها من خلال نظرتها إلى « مشكلة المعرفة » ، بدءاً من نظرية الإستذكار الأفلاطونية ، مروراً بالعقليين والتجريبيين ، وانتهاء بالماركسية .

أما في الثاني : فتظهر ملكته الفلسفية الإبداعية التي تنشيء الجديد ، وتربط بينه وبين القديم في عالم المعرفة ، لكنه ليس ربطاً ميكانيكياً ، بل هو تركيب إبداعي مبتكر بكل ما تعنيه هذه العبارة .

وعلى الرغم من اختلاف البحثين موضوعاً وطريقة . اختلافاً يوحي بتحول كبير في فكر صاحبهما ، لكنهما يشهدان لكاتبهما بأنه فيلسوف أصيل ؛ يؤرخ وينقد في الأول ـ كما قلنا ـ وفي الثاني ينشيء ويبني ، ويقدم الحل لمشكلة فلسفية دامت منذ عصر أرسطو . هي ما يطلق عليه منطقياً « مشكلة الإستقراء » بل إنه ليسمي مذهبه في « الأسس » : « المذهب الذاتي للمعرفة » ، وهو قسم من المذهب العقلي ، وهو في تعريفه هذا المذهب يقول :

« ونريد بالمذهب الذاتي للمعرفة ، اتجاهاً جديداً في نظرية المعرفة ، يختلف عن كل من الإتجاهين التقليديين اللذين يتمثلان في المذهب العقلي ، والمذهب التجريبي »[1] .

وبمناسبة الكلام على الإختلاف بين طريقتي الكتابين أود أن أسجل ملاحظة هامة : هي أن الناظر المدقق في « فلسفتنا » يرى جذوراً لما يمكن أن يمثله « الأسس » من نظرية جديدة في المعرفة .

ففي خلال استعراضه لنظريات المعرفة يقول الصدر عن « نظرية الإنتزاع » : « وهي نظرية الفلاسفة الإسلاميين بصورة عامة . وتتلخص هذه النظرية في تقسيم التصورات الذهنية إلى قسمين : تصورات أولية وتصورات ثانوية .

« **فالتصورات الأولية** » : هي الأساس التصوري للذهن البشري ، وتتولد هذه التصورات من الإحساس بمحتوياتها بصورة مباشرة . فنحن نتصور الحرارة لأننا أدركناها باللمس ، ونتصور اللون لأننا أدركناه بالبصر ، ونتصور الحلاوة لأننا

أدركناها بالذوق ونتصور الرائحة لأننا أدركناها بالشم .

وهكذا جميع المعاني التي ندركها بحواسنا ، فإن الإحساس لكل واحد منها هو السبب في تصوره ووجود فكرة عنه في الذهن البشري .

وتتشكل من هذه المعاني القاعدة الأولى للتصور ، وينشيء الذهن بناءً على هذه القاعدة **التصورات الثانوية** : فيبدأ بذلك دور الإبتكار والإنشاء ، وهو الذي تصطلح عليه هذه النظرية بلفظ (الإنتزاع) فيولد الذهن مفاهيم جديدة من تلك المعاني الأولية ، وهذه المعاني الجديدة خارجة عن طاقة الحس وإن كانت مستنبطة ومستخرجة من المعاني التي يقدمها الحس إلى الذهن والفكر .

وهذه النظرية تتسق مع البرهان والتجربة ، ويمكنها أن تفسر جميع المفردات التصورية تفسيراً متماسكاً .

فعلى ضوء هذه النظرية نستطيع أن نفهم كيف انبثقت مفاهيم العلة والمعلول ، والجوهر والعرض ، والوجود والوحدة ، في الذهن البشري .

إنها كلها مفاهيم انتزاعية يبتكرها الذهن على ضوء المعاني المحسوسة ، فنحن نحس مثلاً بغليان الماء حين تبلغ درجة حرارته مائة ، وقد يتكرر إحساسنا بهاتين الظاهرتين ـ ظاهرتي الغليان والحرارة ـ آلاف المرات ، ولا نحس بعليّة الحرارة للغليان مطلقاً ، وإنما الذهن هو الذي ينتزع مفهوم العليّة من الظاهرتين اللتين يقدمهما الحس إلى مجال التصور .

ولا نستطيع في مجالنا المحدود أن نعرض لكيفية الإنتزاع الذهني وألوانه وأقسامه ، لأننا لا نتناول في دراستنا الخاطفة هذه إلا الإشارة إلى الخطوط العريضة »(٢) .

والفقرة الأخيرة تنم عند وجود تصور جديد لكيفية هذا الإنتزاع ، يمنع من عرضها محدودية المجال الذي كان يتكلم في سياقه المؤلف .

لكنه عرضه أوفى ما يكون العرض في « الأسس » مقدماً بذلك نظرية جديدة في المعرفة يعتمد آخر الأبحاث المنطقية المعاصرة القائمة على الأسس

التي أشادها أعلام المنطق الرياضي مثل بيرنولي ورسل ، بل وتستدرك على هذه العقول الجبارة ما فاتها أثناء بحثها الرائع في مشكلة المعرفة الإنسانية(٣) .

* * *

وهناك شاهد آخر يدعم ما نذهب إليه من العلاقة الوثيقة بين كتابي « اقتصادنا » و « الأسس » .

ففي أثناء مناقشة الإتجاه التجريبي لتفسير الدليل الإستقرائي وتلخيصه في ثلاث نقاط يقول « فيلسوفنا » في النقطة الثالثة :

« إنّا إذ نؤمن بأن الدليل الإستقرائي كفيل باثبات السببية بدون حاجة إلى مصادرات قبلية ، نريد بذلك السببية بالمفهوم العقلي الذي يعبر عن علاقة ضرورية بين السبب والمسبب ، وأما إذا استبعدنا السببية بالمفهوم العقلي ، وافترضنا أنه لا طريق إلى إثباتها لا قبل الإستقراء ولا بالإستقراء نفسه ، فليس بالإمكان أن نثبت بالدليل الإستقرائي السببية بالمفهوم التجريبي ، ولا أي تعميم من التعميمات التي يثبتها الإستقراء عادة ، فالشرط الأساسي لإنتاج الدليل الإستقرائي في رأينا ، أن يكون قادراً على إثبات السببية بالمفهوم العقلي ، وما لم تثبت السببية العقلية يعجز الدليل الإستقرائي عن إثبات أي تعميم ، بل وحتى عن ترجيحه بأي درجة من درجات الترجيح »(٤) .

وهو يقول في « فلسفتنا » مستنتجاً :

« إن العلم بوجود واقع موضوعي لهذا الحس أو ذاك ، إنما يكتسب على ضوء مبدأ العلية »(٥) .

* * *

ب ـ العقلية الإقتصادية :

لا يمكن القول عن السيد الصدر إنه باحث اقتصادي بشكل عام ، بل إنه يتعدى ذلك إلى التبحر في دقائق هذا العلم .

فهو لدى تسجيله ملاحظاته العامة عن البنك اللاربوي يقول كأي باحث

متخصص : « والبنك اللاربوي بحكم تحمله تبعات الخسارة وضمانه قيمة الودائع كاملة للمودعين ، يجب أن يدخل في حسابه الإحتمالات الناجمة عن ذلك ، ويحصن موقفه عن طريق زيادة رأس المال ، ولكن زيادة رأس المال لها حد يفرضه غرض الربح الذي يتوخاه البنك في أعماله ، لأن رأس المال قد يزيد إلى درجة يصبح من مصلحة البنك الربحية أن يستبدل عمله المصرفي بعمل آخر يستثمر به رأس ماله مباشرة ويحصل على كل أرباحه »(٦) .

هذه إلى غيرها من الملاحظات الكثيرة التي يفيض بها بحثه في « البنك اللاربوي » والتنظير له ، ما يجعله حقاً في عداد أرفع المتخصصين في الشؤون الإقتصادية ، فضلاً عن أن البحث في فكرته ، يجعله إبداعاً جديداً في عالم البنوك المعروفة القائمة في العالم كله على النظام الربوي .

كما تتجلى عقلية « مفكرنا » الإقتصادية في المحاولة التي يحاول فيها اكتشاف المذهب الإقتصادي الإسلامي في الجزء الثاني من كتابه « اقتصادنا »(٧) ، وبيان الفرق بين المذهب الإقتصادي وعلم الإقتصاد(٨) ، مما رتب على الخلط بينهما كثيراً من المشكلات النظرية بين البحثة الإقتصاديين لا سيما الرأسماليين منهم(٩) .

* * *

جـ ـ العقلية التاريخية :

ونود أن نشير أن للعقلية التاريخية عندنا معنيين :

الأول : قراءة التاريخ واتخاذه سنداً في تحليل الأمور المتشابهة . فهو يقول داعماً فكرته عن أن للإنسان أصالته وإبداعه بشأن تحديد النظام الإجتماعي الأصلح ، وليس من خلق القوى المنتجة . حينما يناقش الماركسية التي تذهب إلى الرأي الأخير :

« أفلم يكن أفلاطون يؤمن بالشيوعية ويتصور مدينته الفاضلة على أساس شيوعي ؟ فهل كان إداركه هذا من معطيات الوسائل الحديثة في الإنتاج التي لم يكن الإغريق يملكون منها شيئاً ؟ !

ماذا أقول ؟ ! بل إن الإفكار الإشتراكية بلغت قبل ألفين من السنين من النضج والعمق في ذهنية بعض كبار المفكرين السياسيين درجة أتاحت لها مجالاً للتطبيق كما يطبقها الإنسان السوفياتي اليوم ، مع بعض الفروق .

فهذا (وو ـ دي) أعظم الأباطرة الذين حكموا الصين من أسرة هان ، كان يؤمن في ضوء خبرته وتجاربه ، بالإشتراكية ، باعتبارها النظام الأصلح . فقام بتطبيقها عام (١٤٠ ـ ١٨٧ ق . م) فجعل موارد الثروة الطبيعية ملكاً للأمة ، وأمم صناعات استخراج الملح والحديد وعصير الخمر . وأراد أن يقضي على سلطان الوسطاء والمضاربين في جهاز التجارة ، فأنشأ نظاماً خاصاً للتنقل والتبادل تشرف عليه الدولة ، وسعى بذلك للسيطرة على التجارة حتى يستطيع منع تقلب الأسعار الفجائي . فكان عمال الدولة هم الذين يتولون شؤون نقل البضائع وتوصيلها إلى أصحابها في جميع أنحاء البلاد ، وكانت الدولة نفسها تخزن ما زاد من السلع على حاجات الأهلين . وتبيعها إذا أخذت أثمانها في الإرتفاع فوق ما يجب ، كما تشتريها إذا انخفضت الأسعار .

وشرع يقيم المنشآت العامة العظيمة ، ليوجد بذلك عملاً لملايين الناس الذي عجزت الصناعات الخاصة عن استيعابهم .

وكذلك اعتلى العرش في بداية التاريخ المسيحي (وانج مانج) فتحمس بايمان لفكرة إلغاء الرق ، وانتزع الأرض من الطبقة الإقطاعية . وأمم الأرض الزراعية وقسمها قسماً متساوية ووزعها على الزرّاع ، وحرّم بيع الأراضي وشراءها ليمنع بذلك من عودة الأملاك الواسعة إلى ما كانت عليه من قبل وأمم المناجم وبعض الصناعات الكبرى .

فهل يمكن أن يكون (وو ـ دي) أو (وانج مانج) قد استوحيا إدراكهما الإجتماعي ونهجهما السياسي هذا من قوى البخار ، أو من قوى الكهرباء ، أو الذرة ، التي تعتبرها الماركسية أساساً للتفكير الإشتراكي ؟ »[١٠] .

أما المعنى الثاني : فهو فلسفة التاريخ بالنظر إلى قوانينه العامة وصياغة كيفية عملها .

ففي أثناء البحث عن الأشكال التي تتخذها سنن التاريخ في القرآن الكريم نقرأ للصدر :

« هناك ثلاثة أشكال تتخذها السنة التاريخية في القرآن الكريم لا بد من استعراضها ومقارنتها والتدقيق في أوجه الفرق بينها .

الشكل الأول للسنة التاريخية هو شكل القضية الشرطية »[١١] .

ويتابع شارحاً لنا هذا الشكل :

« في هذا الشكل تتمثل السنة التاريخية في قضية شرطية تربط بين حادثتين أو مجموعتين من الحوادث على الساحة التاريخية ، وتؤكد العلاقة الموضوعية بين الشرط والجزاء ، وأنه متى ما تحقق الشرط تحقق الجزاء .

وهذه صياغة نجدها في كثير من القوانين والسنن الطبيعية والكونية في مختلف الساحات الأخرى »[١٢] .

« الشكل الثاني الذي تتخذه السنة التاريخية شكل القضية الفعلية الناجزة الوجودية المحققة . وهذا الشكل أيضاً نجد له أمثله وشواهد في القوانين الطبيعية والكونية »[١٣] .

وبعد أن يرد على الوهم الذي أوحاه هذا الشكل من السنن التاريخية في الفكر الأوروبي بالتعارض بين سنن التاريخ وفكرة اختيار الإنسان ، أو ما يمكن أن نطلق عليه « حتمية القوانين التاريخية بما هي قوانين عامة » و « إرادة الإنسان في صنع التاريخ » .

وكذلك الرد على التوفيق بين هاتين الفكرتين (حتمية قوانين التاريخ ، وإرادة الإنسان) القائل ، إن اختيار الإنسان نفسه خاضع لسنن التاريخ ، ويبيّن مكمن الخطأ في الإتجاهين وهو : تصور أن الشكل الثاني هو الذي يستوعب الساحة التاريخية كلها بحيث لا يلتفت إلى الشكل الأول ، وأخذه مترابطاً مع الشكل الثاني .

أقول : بعد أن يردَّ على هذه الإتجاهات يخبرنا عن الشكل الثالث :

« الشكل الثالث للسنة التاريخية وهو شكل أهتم به القرآن الكريم ، وهو :

السنة التاريخية المصاغة على صورة اتجاه طبيعي في حركة التاريخ لا على صورة قانون صارم جدي ، وفرق بين الإتجاه والقانون»[١٤] .

« فالقانون العلمي لا يمكن تحديه ، بينما الإتجاه يمكن تحديه .
والقانون صارم ، والصرامة تأبى التحدي»[١٥] .

« بل هناك اتجاهات موضوعية في حركة التاريخ وفي مسار الإنسان إلاّ أن هذه الإتجاهات لها شيء من المرونة بحيث إنها تقبل التحدي ولو على شوط قصير»[١٦] .

ثم هو يبين لنا دلالة هذه الإتجاهات :

« هذا لا يعني أنها ليست اتجاهات تمثل واقعاً موضوعياً في حركة التاريخ ، هي اتجاهات ولكنها مرنة تقبل التحدي ، حينما يتحدى هذا المتحدي تحطمه بسنن التاريخ نفسها »[١٧] .

هذا إلى جانب ما تمدنا به فقرة « الملاحقة التاريخية » في سمة « التتبع المنهجي »[١٨] عن العقلية التاريخية لدى الصدر .

* * *

د ـ العقلية الإجتماعية :

ويتجلى هذا الجانب من تفكير السيد الصدر عندما يتحدث عن إحساس الإنسان المعاصر بالمشكلة الإجتماعية وموقفه منها ، فيقول :

« والواقع أن إحساس الإنسان المعاصر بالمشكلة الإجتماعية أشد من إحساسه بها في أي وقت مضى من أدوار التاريخ القديم . فهو الآن أكثر وعياً لموقفه من المشكلة وأقوى تحسساً بتعقيداتها ، لأن الإنسان الحديث أصبح يعي أن المشكلة من صنعه .

وأن النظام الإجتماعي لا يفرض عليه من أعلى بالشكل الذي تفرضه عليه القوانين الطبيعية التي تتحكم في علاقات الإنسان بالطبيعة»[١٩] .

وهو إذ يصف إحساس إنسان العصر وموقفه من المشكلة الإجتماعية ،

يلخص لنا الفروق بين التجربة الإجتماعية وبين التجربة الطبيعية فيما يلي :

« **أولاً** : أن التجربة الطبيعية يمكن أن يباشرها ويمارسها فرد واحد فيستوعبها بالملاحظة والنظرة ، ويدرس بصورة مباشرة كل ما ينكشف خلالها من حقائق وأخطاء فينتهي من ذلك إلى فكرة معينة ترتكز على تلك التجربة .

وأما التجربة الإجتماعية فهي عبارة عن تجسيد النظام المجرب في مجتمع وتطبيقه عليه ، فتجربة النظام الإقطاعي أو الرأسمالي مثلاً تعني : ممارسة المجتمع لهذا النظام فترة من تاريخه ، وهي لأجل ذلك ، لا يمكن أن يقوم بها فرد واحد ، وإنما يقوم بالتجربة الإجتماعية المجتمع كلّه ، وتستوعب مرحلة تاريخية أوسع كثيراً من هذا الفرد أو ذاك »(٢٠) .

« **ثانياً** : إن التفكير الذي تبلوره التجربة الطبيعية ، أكثر موضوعية ونزاهة من التفكير الذي يستمده الإنسان من التجربة الإجتماعية . وهذه النقطة من أهم النقاط الجوهرية التي تمنع التجربة الإجتماعية من الإرتفاع إلى مستوى التجربة الطبيعية والعلمية. . »(٢١) .

والنقطة **الثالثة** التي يلفت باحثنا نظرنا إليها ، بعد أن يقدم لنا مجموعة تساؤلات عن ضمانة الإهتمام بتطبيق النظام الأصلح للبشرية كلاً ـ على فرض وجود التحرر الفكري والتفكير الموضوعي جدلاً ـ ، هي أن :

«نشعر بحاجة لا إلى إكتشاف النظام الأصلح لمجموع الإنسانية فحسب، بل إلى دافع يجعلنا نعنى بمصالح الإنسانية ككل(٢٢) ، ونسعى إلى تحقيقها وإن اختلفت مع مصالح الجزء الذي نمثله من ذلك الكل »(٢٣) .

« **رابعاً** : إن النظام الذي ينشئه الإنسان الإجتماعي ، ويؤمن بصلاحه وكفاءته ، لا يمكن أن يكون جديراً بتربية هذا الإنسان ، وتصعيده في المجال الإنساني إلى آفاق أرحب . . لأن النظام الذي يصنعه الإنسان الإجتماعي يعكس دائماً واقع الإنسان الذي صنعه ، ودرجته الروحية والنفسية »(٢٤) .

وهو حيث يشرح هذه النقاط ويفصّلها ، ويغنيها بالأمثلة ، فهو يصدر عن

أهميـة هذه المشكلة الإجتمـاعية والتي يـراهـا « مشكلة الإنسـانيـة اليـوم » : « إن مشكلة العالم التي تملأ فكر الإنسانيـة اليوم وتمس واقعهـا بالصميم ، هي مشكلة النظام الإجتماعي التي تتلخص في إعطاء إجابة عن السؤال التالي :

ما هو النظام الذي يصلح للإنسانية وتسعد به في حياتها الإجتماعية»[٢٥] أما وقـد تبينـا اهتمـام « مفكـرنـا » بمشكلة المجتمـع وخـطورتهـا ، فمـا هـو تصـوره للمجتمع ، وما هي عناصره ، ومن أي مصدر تستمد ؟

ونجد الجواب في تحليله للآية القرآنية التالية :

﴿ وإذ قال ربُّك للملائكة إنّي جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدمـاء ونحن نسبح بحمـدك ونقدس لـك قال إني أعلم مـا لا تعلمون ﴾[٢٦] .

يقول السيد الصدر في « المدرسة القرآنية » :

« هناك ثلاثة عناصر يمكن استخلاصها من العبارة القرآنية :

أولاً : الإنسان .

ثانياً : الأرض أو الطبيعة على وجه عام **﴿ إنّي جـاعل في الأرض خليفـة ﴾** فهنـاك أرض أو طبيعة على وجـه عام . وهنـاك الإنسان الـذي يجعله الله سبحانـه وتعالى على الأرض .

ثالثاً : العلاقة المعنوية التي تربط الإنسان بـالأرض وبالـطبيعة ، وتـربط من ناحية أخرى الإنسان بأخيه الإنسـان ، هذه العـلاقة المعنـوية التي سمـاها القـرآن الكريم بالإستخلاف ، هذه هي عناصر المجتمع : الإنسان والطبيعة والعلاقة التي تربط الإنسان بالطبيعة من ناحية ، وتربط الإنسان بأخيه الإنسان من ناحية أخرى ، وهي العلاقة التي سميت قرآنياً بالإستخلاف »[٢٧] .

ثم يتابع :

« وهـذه العلاقـة التي هي العنصر الثـالث ، العنصـر المـرن والمتحـرك في تركيب المجتمع ، لها صيغتان أساسيتان :

إحداهما : صيغة رباعية وقد أطلق عليها اسم « الصيغة الرباعية » .

والأخرى : صيغة ثلاثية .

الصيغة الرباعية : هي الصيغة التي ترتبط بموجبها الطبيعة والإنسان مع الإنسان ، هذه أطراف ثلاثة . فالعلاقة إذا اتخذت صيغة تربط بموجبها بين هذه الأطراف الثلاثية ، وهي الطبيعة والإنسان مع أخيه الإنسان ، ولكن مع افتراض طرف رابع أيضاً في هذه العلاقة فأسمي هذه الصيغة بالصيغة الرباعية .

الصيغة الرباعية تربط بين هذه الأطراف الثلاثة ولكنها تفترض طرفاً رابعاً للعلاقة الإجتماعية .

وهذا الطرف الرابع ليس داخلاً في إطار المجتمع ، خارج عن إطار المجتمع ، ولكن الصيغة الرباعية للعلاقة الإجتماعية تعتبر هذا الطرف الرابع مقوماً من المقومات الأساسية للعلاقة الإجتماعية ، على الرغم من أنه خارج إطار المجتمع ، وهذه الصيغة الرباعية للعلاقة الإجتماعية ذات الأبعاد الأربعة ، هي التي طرحها القرآن الكريم تحت اسم الإستخلاف(٢٨) .

* * *

هـ ـ العقلية الفقهية :

وفي هذه الفقرة نطوف بالشواهد التالية التي نحسب أنها تفي بالغرض ، فنقرأ في « البنك اللاربوي في الإسلام عن عمليات التحويل الداخلي » التي يقوم بها هذا البنك :

* « إذا اتفق أن شخصاً في بلد أصبح مديناً لشخص في بلد آخر فبإمكانه بدلاً عن إرسال شيك إليه بالبريد مثلاً أن يستعمل طريقة الحوالة المصرفية وهي عبارة عن أمر كتابي يصدره العميل المدين إلى البنك لدفع مبلغ من النقود إلى شخص آخر في جهة أخرى ، فيتولى البنك المأمور الإتصال بفرعه أو مراسله في الجهة المحددة لتنفيذ أمر عميله ، ويتصل البنك أو الفرع المحوَّل إليه حينئذٍ بالمستفيد طالباً منه الحضور إلى البنك لتسلم قيمة الحوالة ، أو يقوم البنك بنفسه بتقييد المبلغ في الحساب الجاري للمستفيد إذا كان هذا الحساب موجوداً وإرسال إشعار بذلك إلى المستفيد »(٢٩) .

فما هو التكييف الفقهي لهذا التحويل ؟

يجيبنا الصدر بأن هذا التكييف يكون على وجوه أربعة :

« **فأولاً** : يمكن أن نفسر العملية بأنها محاولة من العميل المحوِّل لإستيفاء دَيْنِه الذي في ذمة البنك .

فبدلاً من أن يطالبه بدفع قيمة الدين إليه فوراً ، يطلب منه تسديد الدين عن طريق دفع قيمته إلى المحوَّل إليه الدائن للمحوِّل لكي تبرأ بهذا الدفع ذمة البنك تجاه المحوِّل وذمة المحوَّل إليه .

ثانياً : يمكن أن نفسر العملية بأنها محاولة من البنك المأمور بالتحويل لتسديد الدين الثابت للمحوَّل إليه على المحوِّل وذلك عن طريق الإتصال بفرعه أو مراسله وأمره بدفع قيمة ذلك الدين .

ونظراً إلى أن ذلك وقع بطلب من الآمر بالتحويل المدين فيصبح هذا الآمر ضامناً للبنك قيمة الدين الذي سدّده عنه ، وتحصل المقاصّة بين دائنيّة البنك الآمر بالتحويل ودائنيّة الآمر للبنك المتمثلة في رصيده الدائن .

ثالثاً : يمكن أن نفسر العملية بأنها حوالة بالمعنى الفقهي(٣٠) .

فالآمر بالتحويل مدين والمستفيد من الحوالة دائن ، فذاك يحيل هذا على البنك المأمور بالتحويل فيصبح البنك بموجب هذه الحوالة مديناً للمستفيد ، وهو بدوره قد يحيل البنك المستفيد على بنك آخر مراسل له في البلد الذي يقيم فيه المستفيد ، فتتم بذلك حوالة ثانية يصبح البنك المراسل مديناً للمستفيد . . وقد يكون للبنك الأول فرع يمثله في بلد إقامة المستفيد فيتصل به ويأمره بالدفع ، ولا يكون هذا حوالة ثانية لأن الفرع ممثل للبنك المدين ، وليس له ذمة أخرى ليحال عليها الدين من جديد .

ورابعاً : يمكن أن نفسر العملية بأنها حوالة بالمعنى الفقهي ، ولكن المحوِّل ليس هو الآمر بالتحويل كما فرضنا في التفسير السابق ، بل البنك المأمور بالتحويل نفسه بوصفه مديناً للآمر بماله من رصيد دائن في ذلك البنك ، فيحيله

مراسله في بلد إقامة المستفيد فيصبح البنك المراسل هو المدين للآمر بالتحويل فيقوم الآمر بالتحويل بدوره بإحالة دائنه المقيم في بلد البنك المراسل على ذلك البنك الذي يتعامل معه بتبليغه ذلك .

والأكثر انسجاماً مع واقع العملية كما تجري فعلاً هو التفسير الثالث دون التفاسير الثلاثة الأخرى ، لأن التفسيرين الأولين لا يجعلان المستفيد من الآمر بالتحويل دائناً بالفعل للبنك المراسل ، وإنما مخوِّلٌ في أخذ قيمة دينه منه ، فلا يتاح له أن يأمره بترحيل القيمة إلى حسابه دون قبض ، خلافاً للتفسير الثالث الذي تتم فيه دائنية المستفيد بمجرد قبوله للتحويل . كما أن التفسير الرابع لا ينطبق على حالة ما إذا كان المراسل للبنك المأمور بالتحويل فرعاً له إذ في هذه الحالة ، لا معنى لأن يحول البنك المأمور دائنه عليه . وعلى أي حال فالعملية صحيحة وجائزة شرعاً »[٣١] .

***

ونجد هذه العقلية في شاهد آخر نأخذه من كتاب « اقتصادنا » لدى بحث مسألة المناجم التي تحويها الأرض .

« كنا نريد بالمعادن حتى الآن : المناجم التي توجد في أرض حرّة لا يختص بها أحد من الأفراد . وقد أسفر البحث عن النتيجة التي استخلصناها قبل لحظة . ويجب أن نلاحظ الآن أن هذه النتيجة ، هل تستوعب المناجم التي توجد في أرض يختص بها فرد معين ، أو أن هذه المناجم تصبح ملكاً لذلك الفرد باعتبار وجودها في أرضه ؟

والحقيقة ، أنّا لا نجد مانعاً من تطبيق النتيجة التي أسفر عنها البحث على هذه المناجم ـ ما لم يوجد اجماع تعبدي ـ لأن وجودها في أرض فرد معين ، ليس سبباً كافياً من الناحية الفقهية لتملك الفرد لها ، لأننا عرفنا في بحث سابق : أن اختصاص الفرد بالأرض لا ينشأ إلّا من أحد سببين : وهما الإحياء ، ودخول الأرض في دار الإسلام باسلام أهلها عليها طوعاً .

فالإحياء ينتج حقاً للمحيي في الأرض التي أحياها ، واسلام الشخص على

أرضه طوعاً يجعل الأرض ملكاً له . وكل من هذين السببين لا يمتد أثره إلى المناجم الموجودة في أعماق الأرض ، وإنما يقتصر أثره على الأرض نفسها ، وفقاً للدليل الشرعي الوارد بشأن كل منهما »[٣٢] .

وإذن فترجيح الصدر لكون المناجم ملكية عامة ، أخذ بالرأي الثاني فيها[٣٣] .

* * *

ولعل أضخم شاهد على العقلية الفقهية لدى السيد الصدر هو كتابه المسمى « الفتاوى الواضحة » ، الذي يقول عنه :

« والفتاوى الواضحة هي تعبير اجتهادي عن أحكام الشريعة الإسلامية التي جاء بها خاتم النبيين (ص) وعلى الهداة الميامين من آله الطاهرين »[٣٤] .

* * *

و ـ العقلية الحقوقية :

وإذا ما انتقلنا إلى ميدان الحقوق نجد السيد الصدر يدلي بدلائه فيه أيضاً ، ففي سياق حديثه عن ملكية المناجم ؛ أتتبع الأرض التي وجدت فيها هذه المناجم أم لا ، يكتب :

« وأما الدليل الشرعي على ملكية الفرد للأرض التي أسلم عليها أهلها طوعاً ، فهو أن الإسلام يحقن الدم والمال ، فمن أسلم حقن دمه ، وسلمت أمواله التي كان يملكها قبل الإسلام . وهذا المبدأ ينطبق على الأرض نفسها ولا ينطبق على المناجم التي تضمها ، لأن الشخص الذي أسلم لم يكن قبل إسلامه يملك تلك المناجم فتحفظ له .

وبكلمة أخرى : إن مبدأ حقن الدم والمال بالإسلام ، لا يشرع ملكية جديدة ، وإنما يحفظ للشخص بسبب دخوله في الإسلام ما كان يملكه من أموال قبل ذلك » .

« وليست المناجم من تلك الأموال ليملكها بالإسلام، وإنما يحفظ له إسلامه

أرضه ، التي كانت له سابقاً ، فيظل مالكاً لها بعد الإسلام ، ولا تنتزع منه »[٣٥] .

وبهذه العقلية الحقوقية يقرر السيد الصدر ، أن مبدأ حقن المال والدم بالإسلام ، لا يشرع ملكية جديدة لم تكن موجودة قبل الإسلام . وبناء على ذلك ، إن المناجم ما كانت مملوكة لصاحب الأرض قبل إسلامه فتخلص له بعده .

* * *

كما نلمح هذا النفس الحقوقي في بيان أن ما زاد على حاجة العامل دون الأرض والإستفادة من عين الماء ، لا ينشأ من اختلاف الحقوق ، بل من طبيعة الأشياء الزائدة :

« والسماح للغير بالإستفادة من عين الماء ، فيما زاد على حاجة العامل دون الأرض لا ينشأ من اختلاف الحقوق ، بل ينبع من طبيعة تلك الأشياء ، فإن الفرصة التي يملكها الفرد نتيجة لحفره العين واكتشافه الماء ، لا تضيع عليه بمشاركة شخص آخر في الإنتفاع بالماء ، ما دامت العين غزيرة تفيض عن حاجته ، فالعين الثرية بالماء لا تضيق عادة عن تزويد فردين بالماء وإشباع حاجتهما .

وبهذا يظل العامل محتفظاً بالفرصة التي خلقها دون أن يؤدي انتفاع الآخر بالعين في شربه وشرب ماشيته إلى فوات تلك الفرصة منه »[٣٦] .

* * *

والواقع أن الشاهدين يعرضان لنا لمحتين حقوقيتين جميلتين أثناء الحديث على مسألة فقهية . ونحن حين نتكلم هنا عن الناحية الحقوقية نقصد بذلك المعنى الفني الخاص للحقوق ، لا المعنى العام ، فالفقه الإسلامي بمختلف مذاهبه إنْ هو إلّا النظرية العامة للحقوق ، وفق اجتهادات الفقهاء وتنظيرهم مدى العلاقات الإجتماعية بين الفرد المسلم وغيره من الأفراد الذين يحويهم هذا المجتمع أو ذاك .

وهذا الترابط بين الفقه الإسلامي والحقوق بمعناها الفني نلحظه في كبار أساتذة القانون الذين يدرسون في كليات الحقوق في الأقطار الإسلامية[٣٧] .

* * *

ز ـ العقلية الأصولية :

والأصول قسمان :

أصول الفقه ، وأصول الدين .

وما نعنيه هنا كلا القسمين معاً .

ونجد دليل القسم الأول (أصول الفقه) في مجرى الحديث على الثروة ومفهومها في الإسلام .

« ١ ـ مفهوم الإسلام عن الثروة :

ففيما يتصل بالنظر إلى الثروة كهدف أصيل يمكننا أن نحدد نظرة الإسلام إلى الثروة في ضوء النصوص التي عالجت هذه الناحية وحاولت أن تشرح المفهوم الإسلامي للثروة .

وهذه النصوص يمكن تصنيفها إلى فئتين . وقد يجد الدارس أول وهلة تناقضاً بينهما في معطياتهما الفكرية عن الثروة وأهدافها ودورها ، ولكن عملية التركيب تحل التناقض ، وتبلور المفهوم الكامل للإسلام عن تنمية الثروة بكلا حدّيه .

ففي إحدى الفئتين تندرج النصوص التالية :

(أ) قال رسول الله (ص) : نعم العون على تقوى الله الغنى .

(ب) وعن الإمام الصادق (ع) : إن نعم العون على الآخرة الدنيا .

(حـ) وعن الإمام الباقر (ع) : إن نعم العون الدنيا على طلب الآخرة .

(د) وعن الرسول (ص) : اللهم بارك لنا في الخبز ، ولا تفرق بيننا وبينه ، ولولا الخبز ما صلينا ، ولا صمنا ولا أدّينا فرائض ربنا .

(هـ) وعن الصادق (ع) : لا خير فيمن لا يحب جمع المال من حلال ، يكفُّ به وجهه ، ويقضي به دينه ، ويصل به رحمه .

(و) وقال رجل للصادق(ع) : والله إنا لنطلب الدنيا ونحب أن نؤتاها فقال له : تحب أن تصنع بها ماذا ؟ قال : أعود بها على نفسي وعيالي وأصل بها رحمي وأتصدق بها وأحج وأعتمر . فقال له الإمام : ليس هذا طلب الدنيا ، هذا طلب الآخرة .

(ز) وفي الحديث : ليس منا من ترك دنياه لآخرته أو آخرته لدنياه .

* * *

وتضم الفئة الثانية النصوص الآتية :

أ ـ عن الرسول (ص) : من أحب دنياه أضر بآخرته .

ب ـ وعن الصادق(ع) : رأس كل خطيئة حب الدنيا .

جـ ـ وعن الصادق أيضاً : أبعد ما يكون العبد من الله إذا لم يهمه إلاّ بطنه وفرجه .

د ـ وعن أمير المؤمنين علي (ع) : إن من أعون الأخلاق على الدين الزهد في الدنيا .

* * *

ومن اليسير لكل أحد أن يلاحظ التفاوت بين الفئتين ، فالدنيا والثروة والغنى نعم العون على الآخرة في الفئة الأولى ، بينما هي رأس كل خطيئة في الفئة الثانية .

ولكن هذا التناقض يمكن حلّه بعملية التركيب ، فالثروة وتنميتها نعم العون على الآخرة وهي رأس كل خطيئة لأنها ذات حدين وإطارها النفسي هو الذي يبرر هذا الحد أو ذاك .

فالثروة في رأي الإسلام وتنميتها هدف من الأهداف المهمة ولكنه هدف طريق لا هدف غاية ، فليست الثروة هي الهدف الأصيل الذي تضعه السماء للإنسان الإسلامي على وجه الأرض ، وإنما هي وسيلة يؤدي بها الإنسان الإسلامي دور الخلافة ، ويستخدمها في سبيل تنمية جميع الطاقات البشرية والتسامي بإنسانية الإنسان في مجالاتها المعنوية والمادية ؛ فتنمية الثروة والإنتاج

لتحقيق الهدف الأساسي من خلافة الإنسان هي نعم العون على الآخرة ، ولا خير فيمن لا يسعى إليها ، وليس من المسلمين بوصفهم حملة رسالة في الحياة من تركها وأهملها .

وأما تنمية الثروة والإنتاج لأجل الثروة ذاتها ، وبوصفها المجال الأساسي الذي يمارس فيه الإنسان حياته ويغرق فيه ، فهي رأس كل خطيئة ، وهي التي تبعد الإنسان عن ربّه ويجب الزهد فيها »[٣٨] .

* * *

فالمجموعتان ـ رغم ما يبدو ظاهرياً أول وهلة ـ ليستا متناقضتين ، بل متتامتان ، وعملية التركيب التي جعلت منهما كذلك ، هي ما يطلق عليه « التوفيق بين الأدلة » وهو مبحث معروف في علم أصول الفقه .

ويجدر بنا أن ننوه بكتاب كامل في هذا العلم ، للسيد الصدر اسمه : « دروس في علم الأصول » .

* * *

أما عن القسم الثاني من الأصول وهو أصول الدين . . فقد كتب السيد الصدر في هذا العلم مقدمة رائعة لكتابه « الفتاوى الواضحة » بلغت من الطول حداً جعل منها كتاباً مستقلاً يطبع ، عنوانه : « موجز في أصول الدين » . هذا من حيث الكم ، أما من حيث الكيف ، فما تدور عليه صفحات هذه المقدمة مؤهلة أن تكون بحثاً مستقلاً .

ففي فصلها الأول : «المرسل، الله سبحانه وتعالى » ، يتكلم الصدر على « الايمان بالله تعالى » و « الإستدلال العلمي لإثبات الله تعالى » فيحدد خطوات منهج هذا الإستدلال ويقوّمه ، ويبين كيفية تطبيقه ، كما يعرض للدليل الفلسفي ولصفات الله تعالى .

وفي فصلها الثاني : « الرسول » يتلكم على « الظاهرة العامة للنبوة » وإثبات نبوّة الرسول الأعظم محمد (ص) .

أما فصلها الثالث فيجعله «للرسالة : الإسلام » أهدافاً وخصائص وعلى

الرغم من أن كيفية إثبات الله تعالى ، ونبوة الرسول محمد (ص) جديدة الشكل والمنهج على علم الكلام ـ فقد اعتمد الصدر المنهج الإستقرائي بمعناه العلمي الفني المعاصر ـ إلاّ أن المضمون الذي دارت عليه هذه المقدمة لا يتعدى من حيث الجوهر حدود مباحث علم الكلام أو علم أصول الدين(٣٩) . فالفصل الأول يطلق عليه في علم الكلام « مبحث الإلٓهيات » ، كما يطلق على الفصل الثاني : « مبحث النبوّات » .

***

ح ـ العقلية التفسيرية : (تفسير القرآن الكريم)

إذا أردنا التعرف على السيد الصدر مفسراً ، وجدناه في هذا العلم مجدِّداً ، فهو يطرح علينا « فكرته » بعد أن يستعرض أنواع التفسير الذي يتناول القرآن الكريم ويبينها لنا بايجاز :

« لا شك في تنوع التفسير واختلاف مذاهبه ، وتعدد مدارسه ، والتباين في كثير من الأحيان بين اهتماماته واتجاهاته :

ـ فهناك التفسير الذي يهتم بالجانب اللفظي والأدبي والبلاغي من النص القرآني .

ـ وهناك التفسير الذي يهتم بجانب المحتوى والمعنى والمضمون .

ـ وهناك التفسير الذي يركز على الحديث وتفسير النص القرآني بالمأثور عنهم(ع) أو بالمأثور عن الصحابة والتابعين .

ـ وهناك التفسير الذي يعتلج العقل أيضاً اداة من عمق التفسير وفهم كتاب الله سبحانه وتعالى .

ـ وهناك التفسير المتحيز الذي يتخذ مواقف مذهبية مسبقة يحاول أن يطبق النص القرآني على أساسها .

ـ وهناك التفسير غيرالمتحيز الذي يحاول أن يستنطق القرآن نفسه ، ويطبق الرأي على القرآن لا القرآن على الرأي .

إلى غير ذلك من الإتجاهات المختلفة في التفسير الإسلامي .

إلّا أن الذي يهمنا بصورة خاصة ـ ونحن على أبواب هذه الدراسة القرآنية ـ أن نركز على أبرز اتجاهين رئيسيين لحركة التفسير في الفكر الإسلامي ، ونطلق على أحدهما اسم : « الإتجاه التجزيئي في التفسير » . وعلى الآخر : « الإتجاه التوحيدي أو الموضوعي في التفسير »[٤٠] .

« ونعني بالإتجاه التجزيئي : المنهج الذي يتناول المفسر ضمن إطاره القرآن الكريم آية فآية ، وفقاً لتسلسل تدوين الآيات في المصحف الشريف »[٤١] . وهذا هو الإتجاه الأول .

« والإتجاه الثاني : نسميه الإتجاه التوحيدي أو الموضوعي في التفسير .

هذا الإتجاه لا يتناول تفسير القرآن آية فآية بالطريقة التي يمارسها التفسير التجزيئي ، بل يحاول القيام بالدراسة القرآنية لموضوع من موضوعات الحياة العقائدية أو الإجتماعية أو الكونية فيبين ويبحث ويدرس مثلاً عقيدة التوحيد في القرآن أو يبحث عن النبوة في القرآن ، أو عن المذهب الإقتصادي في القرآن ، أو عن سنن التاريخ في القرآن ، أو عن السمٰاوات والأرض في القرآن الكريم وهكذا »[٤٢] .

وهدف التفسير الموضوعي الذي يدعونا إليه السيد الصدر منهجاً آخر هو : « تحديد موقف نظري للقرآن الكريم وبالتالي للرسالة الإسلامية ، من ذلك الموضوع من موضوعات الحياة أو الكون »[٤٣] .

ولكن الدعوة إلى الإتجاه الموضوعي في التفسير لا يلغي الإتجاه الآخر ، ففي نهاية عرض المنهجين واستيفائهما شرحاً يستنتج (مفسرنا) :

« إذن فالتفسير الموضوعي في المقام هو أفضل الإتجاهين في التفسير إلا أن هذه لا ينبغي أن يكون المقصود منه الإستغناء عن التفسير التجزيئي هذه الأفضلية لا تعني استبدال اتجاه باتجاه وطرح التفسير التجزيئي رأساً ، والأخذ بالتفسير الموضوعي ، وإنما إضافة اتجاه إلى اتجاه ، لأن التفسير الموضوعي ليس إلا خطوة إلى الأمام بالنسبة إلى التفسير التجزيئي ولا معنى للإستغناء عن التفسير التجزيئي باتجاه الموضوعي .

إذن فالمسألة هنا ليست مسألة استبدال ، وإنما هي مسألة ضم الإتجاه الموضوعي في التفسير إلى الإتجاه التجزيئي في التفسير ، يعني افتراض خطوتين ، خطوة هي التفسير التجزيئي وخطوة أخرى هي التفسير الموضوعي »(٤٤) .

هذه هي سمة التكامل التي يتمتع بها السيد الصدر في وجوهها المختلفة والفنية التي استطعنا الحديث عليها .

للبحث تتمة

* * *

الهوامش

(١) ص ١٢٣ الأسس المنطقية للإستقراء .
(٢) ص ٦١ ـ ٦٢ فلسفتنا .
(٣) أحيل القارىء إلى مناقشة الصدر لرايخنباخ ورسل ص ٤٦٢ ـ ٤٦٦ الأسس .
(٤) ص ٧٤ ـ ٧٥ الأسس .
(٥) ص ٢٦٣ فلسفتنا . وللتوسع نحيل إلى فصل مبدأ العلية ص ٢٦١ ـ ٢٨٤ فلسفتنا . وكذلك فصل « السببية العقلية والتجريبية » ص ٢٣٠ ـ ٢٣٢ الأسس .
(٦) ص ٧٦ ـ ٧٧ البنك اللاربوي في الإسلام .
(٧) عملية الإكتشاف هذه تبدأ من ص ٣٧٥ ـ ٤٢٩ من الكتاب المذكور ، وحسبنا أن نشير هنا إلى أن كتاب اقتصادنا هو أضخم كتبه حجماً على الإطلاق ، إضافة إلى ناحيته النوعية .
(٨) يراجع ذلك في فقرة تحديد المصطلح ـ سمة الوضوح المنهجي من هذا البحث فانتظر .
(٩) للإستزادة أحيل إلى ص ٢٥٨ ـ ٢٥٧ « الرأسمالية المذهبية ليست نتاجاً للقوانين العلمية » و « القوانين العلمية في الإقتصاد الرأسمالي ذات اطار مذهبي » ص ٢٦٣ ـ ٢٦٩ اقتصادنا .
(١٠) ص ١٩ ـ ٢١ المدرسة الإسلامية ـ الإنسان المعاصر وقدرته على حل المشكلة الإجتماعية .
(١١) ص ١٠١ ـ ١٠٢ المدرسة القرآنية ـ السنن التاريخية في القرآن الكريم .
(١٢) ص ١٠١ ـ ١٠٢ المدرسة القرآنية ـ السنن التاريخية في القرآن الكريم .
(١٣) ص ١٠٦ ـ ١٠٧ المصدر نفسه . ونود الإشارة إلى أن توكيد الصدر على أن هذه « القضية الشرطية » بين الشرط والجزاء وتحققها موضوعياً ، والقضية الوجودية ليبين أن السنة التاريخية قانون عام كأي قانون طبيعي . قد أفردنا لهذا الجانب فصلاً مستقلاً في هذه الدراسة أسميناه الإلتزام المنهجي فانتظر مبحث الوحدة المنهجية منه .
(١٤) ص ١١١ المدرسة القرآنية ـ السنن التاريخية في القرآن الكريم .

(١٥) ص ١١٢ المصدر نفسه .

(١٦) الصفحة نفسها والمصدر نفسه .

(١٧) الصفحة نفسها والمصدر نفسه .

(١٨) من هذا البحث فانتظر .

(١٩) ص ١٣ المدرسة الإسلامية ـ الإنسان المعاصر وقدرته على حل المشكلة الإجتماعية .

(٢٠) ص ٢٥ المصدر نفسه .

(٢١) ص ٢٦ المصدر نفسه .

(٢٢) كذا في الأصل ، والصواب ، كلاً .

(٢٣) ص ٢٨ ـ ٢٩ المصدر نفسه .

(٢٤) ص ٢٩ المصدر نفسه .

(٢٥) ص ١١ المدرسة الإسلامية ـ الإنسان المعاصر وقدرته على حل المشكلة الإجتماعية . وص ١١ فلسفتنا ـ ونجد العبارة نفسها بالحرف ، وذلك أن هذا الفصل في (المدرسة الإسلامية) مأخوذ من التمهيد الموجود في (فلسفتنا) مع بعض التعديل . كما يقول المؤلف في مقدمته للمدرسة الإسلامية ص ٧ ـ ٨ .

(٢٦) سورة البقرة آية (٣٠) .

(٢٧) ص ١٢٦ المدرسة القرآنية ـ عناصر المجتمع في القرآن الكريم .

(٢٨) ص ١٢٧ ـ ١٢٨ المدرسة القرآنية ـ عناصر المجتمع في القرآن الكريم . وهذا الشاهد مليء بالعبارات المكررة ، وذلك طبيعي فكتاب « المدرسة القرآنية » هو مجموعة دروس ألقاها السيد الصدر شفهياً وأخذت من التسجيلات الصوتية دون زيادة أو نقيصة كما يقول ناشرها في كلمته ، ولعل قائلاً يتساءل لمَ لمْ ألخص الشاهد مثلاً وأشير إليه ، لكنني أحببت أن أنقله لأكشف عن جانب آخر من شخصية السيد الصدر ، وهو أنه محاضر ينتقي الأسلوب المناسب في الكتابة وفي التدريس ، على السواء (*) .

(*) نشير هنا إلى أن كتاب « المدرسة القرآنية » أو « السنن التاريخية في القرآن » سوف يصدر بصورة جديدة بعد أن صاغه بقلمه أحد فضلاء طلاب السيد الشهيد الصدر فجاء كتاباً مبوباً ومبرمجاً وخالياً من التكرار أو الأطناب أو التشويش وغير ذلك مما يشير إليه الأستاذ الكاتب في هامشه .

(هيئة التحرير)

(٢٩) ص ١١٢ ـ ١١٣ ـ البنك اللاربوي في الإسلام .

(٣٠) راجع الملحق (٦) للتوسع من الناحية الفقهية في تبرير أخذ العمولة على تحصيل الشيك في هذه الحالة . الحاشية للصدر ، والملحق المشار إليه ص ٢١٥ البنك اللاربوي .

وأود أن أنوّه بأن الملاحق الإثني عشر التي ينتهي بهما كتاب البنك اللاربوي من ص ١٦٤ ـ ٢٤٨ كلها تصلح أن تكون شواهد لهذه العقلية الفقهية .

(٣١) ص ١١٣ ـ ١١٥ البنك اللاربوي في الإسلام .

(٣٢) ص ٥٠٧ اقتصادنا .

(٣٣) هناك رأيان حول ملكية المناجم : **أولهما** : يقول بتملك الفرد لها «وذلك مع تحفظات أحيط بها

هذا الرأي » . والآخر : يرى أن تكون ملكية عامة .

وللإستزادة حول هذا الموضوع أحيل القارىء إلى ص ٥٠٢ ـ ٥٠٦ اقتصادنا .

(٣٤) ص ٩٠ موجز في أصول الدين .

(٣٥) ص ٥٠٧ ـ ٥٠٨ اقتصادنا .

(٣٦) ص ٥٤٤ اقتصادنا .

(٣٧) أذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر : الدكتور عبد الرزاق السنهوري ـ الدكتور مصطفى الزرقا ـ الدكتور فتحي الدريني .

(٣٨) ص ٦٦٩ ـ ٦٧١ اقتصادنا .

(٣٩) ونحن نقصد هنا المسائل التي يطرحها كل مبحث ، لا ما تنتهي إليه هذه الفرقة أو تلك من الفرق الإسلامية في هذا المبحث . فمسألة « صفات الله تعالى » ـ وهي من مبحث الإلهيات ـ مثلاً ، موضوع مطروح من قبل الفرق الإسلامية جميعا .

وتختلف هذه الفرق بعدُ في عددها ، وحدودها ، مما لا مجال لذكره هنا ـ وما عنيناه نحن هو الإتفاق على الموضوع لا الإختلاف على نتائجه .

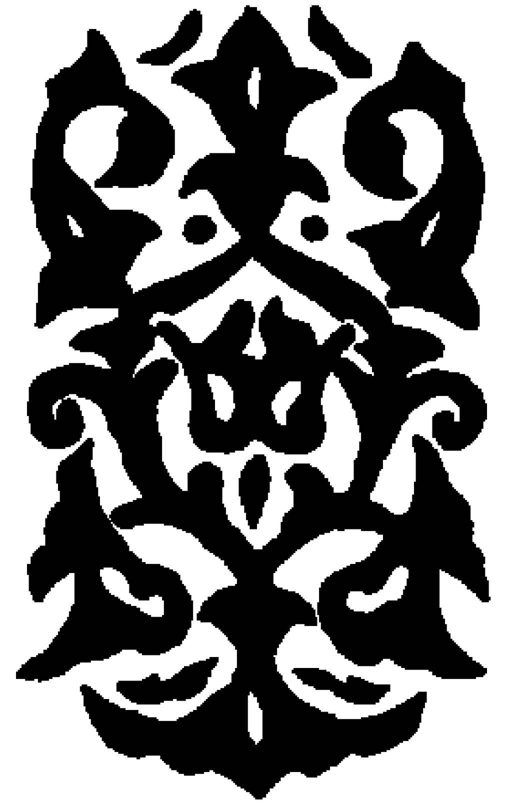
(٤٠) ص ٨ ـ ٩ المدرسة القرآنية ـ التفسير التجزيئي والتفسير التوحيدي للقرآن الكريم .

(٤١) ص ٩ المصدر السابق .

(٤٢) ص ١٢ ـ ١٣ المصدر السابق .

(٤٣) الصفحة نفسها المصدر السابق .

(٤٤) ص ٣٧ ـ ٣٨ المصدر السابق .



أسرار الابداع في شاعرية حافظ الشيرازي

الدكتور عبد الكريم اليافي

من الصعب على الباحث أن يمسك بأسرار كشف علمي يدرسه ، أو إلهام شعري يتأمله ، ولكنه يستطيع أن يوضح تلك الأسرار ما تسنّى له الإيضاح ، ومن الصعب أيضاً أن يتلمس الباحث عبقرية الشاعر إذا كان غير مختص بلغة الشاعر وآداب قومه ، ولكن هاتين الصعوبتين قد يجدهما الداني القريب كما يجدهما القاصي البعيد ، وقديماً قيل « شدة القرب حجاب » . وقد يرى البعيد ما لا يراه القريب ، ولكننا نقول أيضاً شدة البعد غياب ، وقد يرى القريب ما لا يراه البعيد ، وفرق كبير بين أن تحس خفقات قلب الحبيب وهو بين يديك وعلى وسادتك وأن تتصور تلك الخفقات مجرد تصور ، وكذلك فرق كبير بين أن تقرأ الشاعر في لغته فتسمع هواجس نفسه وأن تقرأه في ترجماته فتغيب عنك تلك الهواجس الخفية ، ومع ذلك فربما يتاح لنا مع قربنا من حافظ في ترجماته وبعدنا عنه في لغته الأصلية أن نحاكيه لماماً وليس دائماً ولو في شأن من الشؤون ، أو ليس هو الملقب بلسان الغيب وترجمان الأسرار ؟ . . فلا يعوزنا بحافز حبه وعاصف الاعجاب بعبقريته أن نتكلم عن ابداعه وأن نترجم أسرار هذا الابداع إلى العربية حتى للمختصين بدراسة هذا الشاعر العظيم . .

إن الشعر كبقية الفنون يتألف من عناصر عدة متباينة وعناصره هي : الألفاظ والإيقاع والوزن والقافية والنغم الذي ينساب بين ذلك كله والمعاني المختلفة حقيقية ومجازية ورمزية ، والإيحاءات التي تواكب المعاني وتحفّ بها والتي تطلق الفكر في آفاق شتى ، ثم يأتي فوق ذلك كله ائتلاف تلك العناصر المتعددة والتحامها في صيغة مثلى

عليا متقنة الأداء رائعة التأثير ، لا يمكن تصور صيغة أعلى منها في موضوعها المفرد الذي يضم تلك العناصر ضم الأم لولدها الوحيد . . .

والباحثون في شعر حافظ متفقون جميعاً على عذوبة ألفاظه وبعده عن الكلمات النابية والعبارات الواهية ، ويجمعون على ما في هذا الشعر من إيقاع مؤثر ينجذب إليه القلب ويطرب له السمع وتهش له النفس ، إذ يصور نزعاتها الحسية والعلوية معاً ، وتبتهج به الروح إذ يحلق بها في جو من الأحلام والآمال والحرية والصفاء والإبداع ، هذا كله ينوه به علماء اللغة الفارسية وجهابذة الأدب الفارسي .

أما نحن فنريد أن نعالج بعضاً من معانيه التي نزعم أن التفنن في سبكها وفي تلوينها من أسرار ابداعه ، هذه الأسرار قد لا يدركها الحساد الشانئون فيلخصونها في جملة من الأغراض المتكررة المتباينة ، وذلك على مثال ما يروى من أن سلطان شيراز شاه شجاع كان ينظم الشعر ويريد أن تبلغ أشعاره ما بلغته أشعار حافظ من الشهرة وبعد الصيت وكمال الصنعة وإحسان الأداء ، فاستدعاه يوماً وانتقد غزلياته قائلاً : « إن واحدة من غزلياتك لا تجري على نهج واحد من أولها إلى آخرها ، بل إننا نجد في الغزل الواحد بعض الأبيات في وصف الخمرة وبعضها في التصوف والباقي في التغزل بالحبيب ، وهذا التلون والتنوع في أغراض الغزل لا يجيزهما البلغاء والفصحاء » وقد صعب على حافظ أن يشرح له أسرار صناعته ، ومن المعلوم أن الشعراء يقولون أشياء جميلة دون أن يدركوا كيف يقولونها كما قرر قديماً سقراط زعيم فلاسفة اليونان ، فلم يجد حافظ ما يرد به على الشاه شجاع خيراً من أن يوافقه على ما ذهب إليه ، وأن يختم عبارته بلون من الثقة بالنفس والسخرية اللاذعة فقال : « إن ما قاله مولاي هو عين الصدق ومحض الصواب » . ومع ذلك فإن أشعار حافظ يتردد انشادها في الآفاق على حين لا تتجاوز أقوال غيره من الشعراء أبواب شيراز .

وعندنا أن هذا التفنن في مختلف الأغراض في غزلية واحدة ، يحكي صياغة جوهرة من الماس فريدة ، فهي تعرض ألواناً من العواطف الجميلة كما يعرض الموشور البلوري ألوان الطيف السبعة حين يجتازه النور الأبيض ، ألوان الطيف هذه تبهج البصر كما تبهج تلك الأغراض الفنية المصوغة صوغاً متقناً وملهماً حاسة السمع

العقلية الفنية ، فتطرب الفكر بإحكامها وإتقانها على مثال الموسيقى البوليفونية الجميلة الممتعة ، ثم ان هناك اموراً أخرى لا بد من جلائها لبيان ذلك الإبداع . ذلك أن شعر حافظ يختلف دارسوه وشراحه في حقيقة مقاصده أكان يريد بالخمرة بنت الكرم وبالأحباء بنات شيراز الشهيرات بالجمال والاغراء ذوات العيون السود السابية والثغور النقية والقدود المائسة ، وضفائر الشعر المسبلة على الكتفين والحديث الناعم والشذا الفاغم ، أم يريد معاني روحانية ومجالي ربانية يحار في تأملها الدرويش الصوفي ، ويغرق في لألائها فكر الشاعر الحكيم ؟ .. أو كان حافظ يلازم حقاً خمارات المجوس وأديرتهم ، أم كان يرمز بها إلى الظواهر المادية التي كان يتجاوز أشكالها وسقاتها وراحها إلى ما وراء ذلك من بيانات مثالية عالية ؟ .. إن ذلك الإبهام يسبغ على أشعار حافظ صفة الرمز وللرمز الشعري الملائم للطبع مزايا كثيرة : منها أن الرموز المتصلة بالحالة النفسية التي يريد الشاعر أن يصورها أو يوحي بها أو يشير إليها ، ذلك أن الألفاظ الحقيقية تحيط بالفكرة وتحصرها وتحدها ، ولكن المعاني الرمزية تطلق الفكر في جو من التأمل وتحمله على براقها في رحلات بعيدة ، وتتيح له أن يكشف عن رؤى بديعة تتنوع حسب طبعه وميوله وثقافته وسريرته ... وهذا ما يجعل السامع أو القارىء يشعر بجذل لذيذ خفي حين يتوهم أنه يشارك الشاعر في تحري تلك الرؤى الطريفة وفي تبصرها ، ان الوضوح التام يحرم الفكر من غبطة الحذر التدريجي ، أما الإيحاء والغموض فهما الغاية المنشودة وهما السر المخامر للرمز . الوضوح التام يجعل الفكر يقف عند رؤية المرء سطح البحر ، ولكن الرمز يحفزه على الغوص في أعماق اللجج لالتقاط اللآليء . والوضوح التام ينظر أيضاً في صفحة القبة الزرقاء في النهار فيراها حقاً بلونها السماوي اللازوردي ، ولكن الرمز ينظر إليها في ليلة صافية فيجعل الفكر يشد بتأمل نجومها وكواكبها وبروجها ، ويحاول السفر بعيداً في أجوائها الساحرة الشاسعة .

ثم إن هذا الذي قدمناه لا يكفي ، بل نزيد أن الحب والوجد والكأس والشراب والحبيب والربيع والخضرة والرياحين كلها أمور يميل إليها الطبع ويأنس بها القلب وتستلذها الفطرة الإنسانية ، ولهذا قرنها الشعراء منذ القديم بأشياء مستحبة وملذوذة أو شبهوها بها ، فالوجد يشبه النشوة ، والحب يشبه السكر والشراب

بحسب ألوانه ، يذكر بالورد أو الياقوت ورائحة التفاح أحياناً وغيرها . كما أنهم شبهوا وجه الحبيب بالقمر أو الشمس وثغره بالدر وقوامه بالغصن وشذاه بالعبير ، وما إلى ذلك من صور شعرية فاتنة ، كما يحكي شباب العمر ،وتكاد الخضرة والبساتين والرياحين تمثل الجنان ، وقد نستعمل في علم البيان المشبه به مكان المشبه فتلك هي الإستعارة والمجاز ويضاف إلى ذلك الكناية والتمليح وما إلى ذلك من وسائل التعبير التي تضفي ستاراً على المقصود الحقيقي ، ولكنها تلمح به أو تشف عنه ، وذلك هو جوهر الرمز الشعري ولكن هذا رمز ندعوه من الدرجة الأولى ، فإذا صعدنا درجة أعلى واعتمدنا تلك الإستعارات لا لأجل ما تدل عليه في عالم الواقع من حبيب إنساني وخمر مادية وكأس بلورية ، ولا ما تحاكيه في عالم الشعر من شمس أو قمر أو ورد أو عقيق أو لازورد، بل لتشير إلى معالم علوية كالحب الإلهي والنشوة بهذا الحب ، وكحنين النفس إلى القيم العليا مشابهاً لعشق الفراشة للنور ، ثم التغني بالضياع وخلع العذار في هذا العشق السامي ، فان ذلك رمز ندعوه من الدرجة الثانية ، وهو أكثر عمقاً وأشد شفوفاً عن أبعاد متعددة وعن عوالم متفاوتة الصور كالعالم المادي والعالم الشاعري والعالم الروحاني ، منظمة ومرتبة على مستويات ثلاثة وما إلى ذلك من آفاق واسعة حرة مستجيبة للتأويل وغنية بالصور والأحلام .

وربما عمد الشاعر إلى مثل هذا الرمز المتعدد الدرجات ، ولكنه لا يأتي بالشعر العجاب ، ذلك أن المهم لا حشد المعاني ولا لطافة الألفاظ ولا حساب الوزن والإيقاع . ولا غيرهما من العناصر ، وإنما المهم تأليف ذلك كله تأليفاً معجزاً مبتكراً بديعاً لا يعلو عليه تأليف في موضوعه ولا تستطيع أن تناله يد بالتغيير والتبديل ، وهذا هو سر الإلهام وحقيقة الإبداع ، وهذا ما نظن أن حافظاً قد بلغ الأوج فيه والإحتفاظ به ، لم يكن أحد يدرك إذ ذاك أن ذلك الصبي الخباز سوف يصنع بشعره أطيب أصناف الحلوى الحسية والروحية ليقدمها إلى العالم أجمع ، ويضاف إلى ذلك أن لسان الغيب كما أصبح يدعى إذ ذاك ، لم يقبع في برج عاجي ولا كان بعيداً عما يجري في مجتمعه ويقع بمدينته من ضغوط إجتماعية ومن عنف ومحن وطوارىء محزنة ، فكان في شعره يعمد إلى التلميح في الحين بعد الحين ، ويشير ولو من بعيد إلى تلك الظروف الإجتماعية ، حتى أن شراحه يجهدون في إرجاع كل تلميح إلى حادث

مسمى ، ولا غرو في ذلك فقد كان ذا قلب إنساني بكل ما في لفظ الإنساني من معنى شريف وخلق سام ، فهو يكره التزلف ويبغض النفاق والرياء ويندد بالإستبداد وينوه بالحرية والنقـاء ، فقلبه عامر بحب بلده شيراز برج الأولياء وبحب غيدها ، طافح بحب أمته بل بحب الإنسانية كلها ، وهو إذا ظهر بشعره بمظهر الماجن المستخفِ بالعرف فلكي ينكر التعصب وينادي بالحرية الفكرية والمعاشية ، ويجذب الأنظار نحو الفقراء والدراويش ويتمشى مع عواطفهم ، أو ليس ينكر على الشعراء انسياقهم في مظاهر الترف بلا طائل ولا فائدة ولا يبالون فقر الفقراء ولا حاجة المحتاجين ، ومن المعلوم أنه كان متمكناً من العلوم العربية ومن العلوم الدينية حتى أنه كان يدرّس تفسير الكشاف في مدرسة ، ويحشّي عليه إلى جانب حفظه القرآن ، وهو يدرك تماماً جمال بيتي أبي نواس في قطعته الفنية المشهورة :

تدار علينا الراح في عسجدية حبتها بأنواع التصاوير فارس
قرارتها كسرى وفي جنباتها مهـا تدريها بالقسيّ الفوارس

فهو لا يمر بهما دون تعليق ، ولا نجده ينكر على الماجن شرابه ولكنه يندد بهذه الكأس العسجدية التي لا لزوم لها في السكر ، إذ يستطيع الماجن أن يحتسي الراح في كوب بسيط وأن يوزع الذهب في تلك الكأس العسجدية على الفقراء :

أيها المحتسي بكأس ابن هـاني بنت كـرم كمثـل لعـل مـذاب
أفـلا جـدت بـالنضـار على من ألصق الـدهـر أنفـه بـالتـراب

على حد ترجمة الشاعر السوري محمد الفراتي لهذين البيتين .

وهو أيضاً يندد بأصحاب القصور الذين أعماهم الغنى المادي عن الغنى الروحي ، فإذا هم عاشوا في قصور مشيدة ، فالدراويش أغنى منهم روحياً إذ يبيتون في قصر الكون ويتملكون ما فيه تملكاً روحياً حين يعون ما فيه من جمال ومحاسن ومجالي لا تنفد ، ذلك أن التملك المادي وهم إذ لا نملك على وجه البسيطة شيئاً عند التحقيق ، وهكذا حين تغنى الشعراء الدراويش أمثال حافظ بجمال الحبيب وسحره

يشعرون بغناهم الروحي ، إذ يتملكون الأشياء تملكاً ممتعاً آخر غير التملك الماديّ ، فهم إذ يتغنون بجمال الحبيب ، يستطيعون أن يقدموا له هدايا سنية مما يتملكونه من الكون ، فيهبون له أشهر البلاد وأوسعها مثل سمرقند وبخارى بل يستطيعون أن يهبوا له أكثر من ذلك . وهنا لا بد من الوقوف عند هذه النادرة : « عاش حافظ ليرى تيمورلنك يدخل مدينته شيراز سنة تسعة وثمانين وسبعمائة ، ويروى أن تيمورلنك لما دخل المدينة وكان قد قرأ شعر حافظ وأعجب به ، استدعاه إليه ولامه على بيت في غزليته ذات الرقم (٣) وكانوا يتغزلون بالجمال الهجين التركي الشيرازي ، ومعنى البيت : (لو أن ذلك التركي الشيرازي يأخذ قلوبنا باشارة من يده لوهبت له كرمى خاله الأسود سمرقند وبخارى) .

قال تيمورلنك : « اني اخضعت أكثر الربع المسكون بحد السيف وأنت تهب سمرقند وبخارى وهما موطناي الإليفان لخال أسود على وجنة تركي شيرازي » .

ولكن الشاعر أراد أن يحول نظر الفاتح الشكس عن غناه الروحي الذي يعتد به إلى حالته المادية المزرية في الفقر والدروشة فأجابه : « بسبب هباتي الخاطئة هذه تجدني يا مولاي أقضي حياتي فيما أنا فيه من عدم ومسكنة » .

هذا وقد قالت العرب قديماً : من ألّف فقد استهدف ، أي من ألّف كتاباً أو شعراً أو غيرهما عرض تأليفه للنقد . وقد انتقد حافظ حين بدأ غزليته ملمعة بأحد بيتي شعر ضاعا في سواد الكتب العربية ولا يكاد يعرفهما المختصون بالأدب العربي منسوبين إلى يزيد بن معاوية وهذان البيتان هما :

أنا المسموم ما عندي ... ترياق ولا راقي
أدر كأساً وناولها ... ألا يا أيها الساقي

ويدافع الشاعر الفارسي أهلي شيراز عن حافظ في هذا الاستهلال فيقول ما معناه : « رأيت حافظاً في المنام ذات ليلة فقلت له : يا فريداً في فضلك وعلمك كيف استحللت شعر يزيد بن معاوية وأبحت لنفسك استخدامه مع مالك من فضل وكمال ، لا حد لهما ، قال حافظ ألم تعرف السر بعد ؟ . . أليس مال الكافر حلالاً

للمسلم . ومع ذلك فإن أديباً وشاعراً آخراً هو الكاتبي النيسابوري لم يقبل هذا العذر ورآه واهياً فكتب ما معناه :(إني لأعجب كثيراً من تصرف خواجه حافظ ويعجز عقلي عن فهمه ، إذ ما هي الحكمة التي رآها في شعر يزيد فأوردها في ديوانه الأول ، حتى لو فرضنا أن مال الكافر حلال للمسلم ولم نعارض في ذلك الشأن لعددنا عيباً كبيراً في الأسد أن يخطف اللقمة من فم الكلب) .

إن هذه اللقمة من فم الكلب تحولت بكيمياء الفن إلى حلية ذهبية ساحرة حين تناولها ترجمان واستهل بها غزليته الفاخرة الملمعة ، وهذا شأن الصوفية يأخذون كل ما يجدونه في عالم الواقع ويقلبون معدنه الخسيس إلى معدن شريف ، أو لسنا نذكر كيف كان ينادي البقال : يا سعتر بري ، فقلبه الصوفي إلى : اسع ترى بري ، وشاعت تلك الغزلية بذلك الإستهلال العربي البسيط القوي الإيقاع عند جميع من شدا شيئاً من اللغة الفارسية والتركية والعربية والأوردية وغيرها . . . وأذكر مصادفتي لكاتب تركي حديث في استامبول منذ ثلاث سنين لا يعرف العربية ، فما ان رأيته حتى ابتدرني بهذا الإستهلال وهو يعرف أني عربي ، وفي طاجكستان وافغانستان وغيرها من البلدان ، ولقد هزني إيقاع هذا البيت لما سمعته في أرض غير عربية ، وبقي يعتمل في نفسي حتى هذه المناسبة في احياء ذكرى حافظ فدفعني هذا الإيقاع اليوم إلى أن أجاري مؤلف الغزلية الرائعة بروحه وأفكاره ، لعلي أجلو صوراً من براعته وأغراضه لا تبدو على حقيقتها في الترجمات العربية . وقد خرجت عن شروط الغزل الفارسي ، فتجاوزت عدد الأبيات التي ينبغي أن تتراوح عادة بين الثمانية والخمسة والعشرين ، ولعل روح حافظ الفنية التي ترفرف بيننا الآن راضية عن صناعتي هذه .

أليست هذه دارك برج العلم والعرفان
صلاتك حينما ليلى تجيء إليك أجلها

* * *

تؤاخذني على عاري ومجدي هو في عاري
وما عاري سوى حبي وصهبائي وقيثاري
وتهيامي بذات الشفة الحمراء كالنار

وما داري زوايا النسـك بل حانة خمار
أنا السكران لكني أرجي رحمة الباري
يدارون الملوك وأنـت ربات البها داري
لباسهم الرياء وأنـت من ثوب الريا عاري
ذنوبك أيها العاصي بماء التوبة اغسلها

* * *

عجيب أمر هذا الشعـر طفل عمره ليله
يطوف العالم المعمور يقطع وعره سهله
ويمضي خالدا في كـل قلب ملهباً شعله
وكم من علة تأسو وكم تنقع من غله
كأن الله قد ألقى على تكوينه ظلـه
فيا وجدي إلى ثغر الـ حبيب كأنه فلـه
ويا ظمأي إلى الصهبا ء تمسح لاعجي كلـه
فهيا يا شقيق الرو ح نحو الحان ندخلها

* * *

خلاف الأهل أضناني وأبليس هو الجاني
وما شان بهاء العيـش إلا الحاسد الشاني
وما أحلى تلاقي الأهـل في حب واحسان
ألا يا أيها الساقي أدر كأساً وناولها
وأغـرق مشكـلات العيـش في الصهبا وأبـطلهـا

إذا ضاقت بك الدنيا بورد الكأس جملها
ودعني أنا والحسنا مع الصهبا أغازلها
وإن ناءت بك الأوزا ر للرحمن أوكلها
فؤادك بالهوى مضني ورروحك بالطلا ولهى

فيا رب على الفقــرا ء سحب العفو أسبلها
ملأت قلوبهم عشقا حيارى في الهوى بلها

* * *

دجا الدهر وما زلنا على فلك الهوى نسري
ونحمل راية العشا ق من عصر إلى عصر

ومــن قــطب إلــى قــطب ومن قطر إلى قطر
دعاة الحب في الدنيا وفي الأخرى وفي الحشر

سكارى منذ أن كنا بلا كأس ولا خمر
أتتنا نشوة الصهبــا ء قبل القطف والعصر

سرى تأثيرها في الرو ح مثل النور في الفجر
فجدد نشوة سلفت ونفســك لا تحملهــا

* * *

ألا يا أيها الدرويش حســـــــبك كوبــك المــلآن
وزهدك في حطام العيـــــــش والرحمة والرضــوان

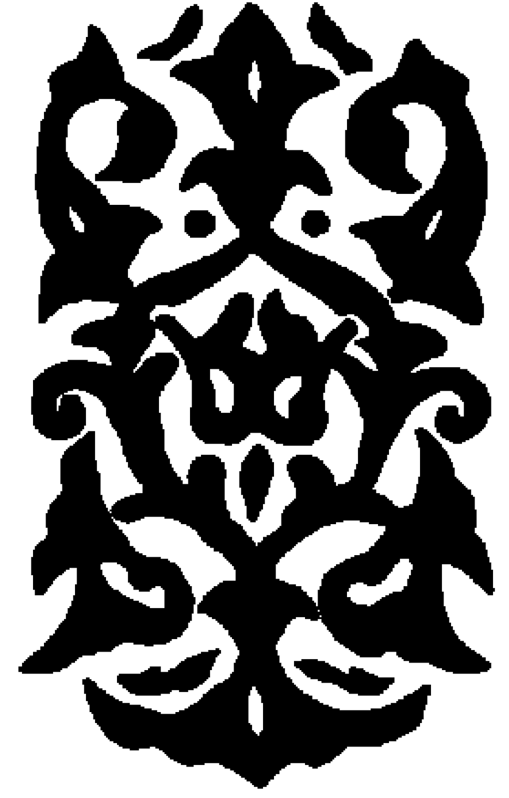
فــلا تحفـل بمــا قــالــوا ومــا يجـري ولا مــا كــان
فكم حل على شيرا ز من بغي ومن طغيان
وزال البغي والباغــي وغاب الملك والسلطان
ولكن بقي النسريـــــــن والنرجس والريحــان
فيا للشمل ضمــوه لندفع كل عــدوان
أليس المسجد الأقصى أسير قطيع ذؤبان
ألا أن سلام الأر ض نيروزي وبستــاني
فيا رحمن كن معنا وبارك صلح اخواني
ويا رباه رحماك عقود الصلح أكملها

* * *

أدر كأساً ونــاولهــا ألا يــا أيهــا الســاقــي

حميا الكأس والمحبو ب زادا نار أشواقي
أنا المجنون يا ليلى أنا المسقي والساقي
أنا كأسي وصهبائي أنا سمي وترياقي
شرابي ما به صحو جنوني ما له واقي
جذوري في الثرى تمضي وجذعي سامق راقي
وتلك الشمس ميقاتي وهٰذي الأرض أوراقي
وأكتب بالشعاع الحلـــو ألحاني وأذواقي
إذا أفنتني الأيـا م شعري خالد باقي
تحياتك يا يـافي إلى شيراز أرسلها
هنالك بيت أسرا رك للعشاق فصلها
مزاياك التي في القلب ويحك لا تبدلها
متى ما تلق من تهوى دع الدنيا وأهملها

* * *



معجم الألفاظ التاريخية

(٧) الأستاذ محمد أحمد دهمان

باب الفاء

٦٣٤ ـ الفارِه :

كلمة تطلق على الجيد الحاذق المدرب من الدواب وتجمع على فَرِه .

٦٣٥ ـ الفانيد :

السكر الأبيض ونوع من الحلوى .

٦٣٦ ـ الفتح :

ما يجيء للإنسان من هدايا وأُعطيات .

٦٣٧ ـ الفتوة :

الشجاعة ولعب الخفة والقوة ، وللمتصفين بها سراويل خاصة بهم ، ثم صار العيارون يلبسون سراويلهم في بغداد في أواخر الدولة العباسية .

٦٣٨ ـ الفداوي = الفدائي :

الرجل الذي يقوم بقتل شخص معرضاً نفسه للقتل بتنفيذ عمله ، وفي نظام جماعة الحشاشين من الإسماعيلية : هو الشخص الذي تناط به مهمة اغتيال من تقرر الجماعة قتله من أعدائها أو من غير أعدائها حتى لو أخذت مالاً مقابل ذلك دون أن تكون لها مصلحة أخرى .

٦٣٩ ـ الفرتوند :

لفظ تركي وترسم : فرطونة ، وفورطنة وفيرطنا ، وهي العاصفة الشديدة التي ترفع الموج وتهيج البحر وتثير الرمال بالبر .

٦٤٠ ـ الفرتنة :

هي رمي الفتنة بين الناس ثم الفرار من مكان الفتنة حتى لا يعرف مسببها ، وهي تهيج الناس وتثير الأحقاد وتسفك الدماء .

٦٤١ ـ الفرد دار :

لفظ مركب من لفظين فارسيين أحدهما فرد ومعناه الستارة والثاني دار بمعنى ممسك ، والمراد ممسك الستارة .

٦٤٢ ـ الفُرضَة :

الثلمة في البحر ترسوا بها المراكب والبواخر كالخليج ، كذلك الفتحة في طرق المعدن .

٦٤٣ ـ الفستان :

تطلق عند الأرناؤوط على ملحفة واسعة كثيرة الطيات ، تلف على الخصر وتصل إلى الركبة ، كما تطلق على جلباب كثير الطيات تلبسه النساء .

٦٤٤ ـ الفسقية = الفستقية :

حوض يقام في الحديقة أو الميادين العامة أو في ساحة الدار أو داخل القاعات لتبريدها بمرور الماء .

٦٤٥ ـ فِشْكِل :

بكسر الفاء والكاف : الفرس الذي يصل آخر الخيل متخلفاً ، ومنه اشتق العوام كلمة مُفَشْكَل إذا كان الشيء غير صالح كفرس الفِشْكِل الذي يصل متأخراً .

٦٤٦ ـ الفصيل :

سور صغير يجعل أمام السور الأصلي الكبير وهو بمنزلة خط الدفاع الأول ، وكان لدمشق فصيل ، ولما ضاقت المدينة بني بين السورين .

والفصيل أيضاً : ابن الناقة .

٦٤٧ ـ الفقّاع :

شراب يتخذ من الشعير سمي بذلك لما يعلوه من الزبد والفقاعات .

٦٤٨ ـ الفقاهة :

وظيفة يتولى صاحبها تدريس الفقه لقاء راتب محدد .

٦٤٩ ـ الفُنْجان :

ذكره الجواليقي مؤنثاً : الفُنْجانة ، وقال : لا يقال فنجان .

والفنجان هو القعب الصغير تشرب به القهوة والشاي ونحوهما .

وهو أيضاً حلية من الذهب أو النحاس كالعلبة المستديرة كانت تلبسها المرأة في رأسها وتتعَصَّب عليها .

كما كان يطلق على الساعة المائية .

٦٥٠ ـ الفوت :

هو أن يفوت طالبَ العلم قسمٌ من سماع الكتاب ، وحينما يُكتب في آخر الكتاب أسماء الحاضرين للكتاب ويكتب اسم السامع ، ويكتب إلى جانبه ، (وفاته من باب كذا ، إلى باب كذا) وقد يجيز الشيخ من فاته شيء من السماع ، وحينئذ يكتب في ترجمة الشخص أو يقولون عنه : (أنه رواه بفوت) .

٦٥١ ـ فينيقية :

أرض لبنان عامة وبيروت بالذات .

أما « نيقية » في عاصمة قبرص أي « نيقوسيا » .

٦٥٢ ـ القابجي :

هو البواب الذي يحرس الباب في الديوان الحكومي ويفتحه ويغلقه ، ويستقبل القادمين إلى الديوان .

٦٥٣ ـ قاصد :

يجمع على قصَّاد ، ويريدون بالقاصد للرسول أو قاصد فضل الله تعالى (قاصد كريم لا يبخل بعطاه) .

٦٥٤ ـ القامات :

جمع قامة ، وهي سلاح قاطع قبضته قصيرة ونصله طويل .

٦٥٥ ـ قان = خاقان .

الرئيس أو السيد عند التتر .

٦٥٦ ـ القاووق :

في التركية : قاوق ، وقاغوق ، ويظن أنها من الكلمة التركية قوف ، أو قاو بمعنى أجوف .

وهو قلنسوة عالية يلف حولها الشاش ، كان الترك يغطون بها رؤوسهم قبل قبولهم الطربوش غطاءً للرأس ، وكان لكل طائفة من رجال الدولة طراز خاص من القواويق ، فقواويق للوزراء ، وقواويق لمشايخ الإسلام .

والقاووقجية : هم صناع القواويق في البلاد العربية والتركية ، وكانوا على وشك الإنقراض في القاهرة في أواخر القرن الثامن عشر .

٦٥٧ ـ القاوون :

في التركية الشمام أو البطيخ الأصفر .

٦٥٨ ـ القاي :

جمعها قايات وهي أماكن زراعية على حافة الصحراء الغربية بمصر قرب المنيا وبني سويف .

٦٥٩ ـ القايق :

لفظ تركي ، يعني القارب الصغير يجري في الماء بالمجاديف أو بالشراع .

٦٦٠ ـ القباء :

نوع من الملابس المملوكية ، وهي قفطان ضيق الأكمام .

ويقال الأقبية : أي الثياب الخارجية كعباءة المرأة أو البرنس .

٦٦١ ـ القبجي = القابجي :

في الأصل البواب ، وصاحب هذا اللقب بواب دائرة في قصر السلطان ،

وأيضاً درجة كانت تعطى لأصحاب الرتب من الأمير (وكان يكلف ببعض المهمات) .

٦٦٢ ـ القبض :

لفظ إصطلاحي معناه : القبض على القوس بأصابع اليد اليسرى .

٦٦٣ ـ القبة :

هي ما يسمى في عصرنا بالمظلة أو الشمسية ، غير أنها أكبر منها بنحو ثلاث مرات ، قماشها من الحرير المزركش والمموه بخيوط من الذهب .

وكانت القبة من خصائص السلاطين ، فلا يحق لأحد استعمالها في المواكب غير السلطان .

٦٦٤ ـ القبوط :

في التركية قبوط ، أو قابوت ، أي كبود بالفرنسية .

وهو المعطف الشتوي الكبير . وما يشبهه في عصرنا (مانطو ، بانطو) .

٦٦٥ ـ القبي قول :

لفظ تركي مركب من قابي بمعنى الباب ، وقولي بمعنى عبيد ، أي عبيد الباب .

وتطلق على الحرس السلطاني وعلى الإنكشارية ، لأنهم أهم أصناف الحرس .

٦٦٦ ـ القرابينة :

بندقية من طراز قديم ، واسعة الفوهة ، يحملها المشاة والفرسان ، وتجمع على قرابين .

٦٦٧ ـ القراجا :

الأسود قليلاً ، ونوع من الغزلان .

٦٦٨ ـ القراطيس :

نقود فضية أو نحاسية زمن الملك العادل ، وأصلها قضبان من الفضة أو النحاس تقص لتصبح نقوداً .

والقرطاس ورق الكتابة ، ومن هنا اجتمع اسم الفضة (الوَرِقْ = القرطاس) ، ولما يكتب عليه (الوَرَق = القرطاس) .

٦٦٩ ـ قرال :

كانت تطلق في الدولة العثمانية على الملوك المسيحيين من غير الأباطرة ، جمعها قرالات .

٦٧٠ ـ القرانصة :

هم المماليك القدامى ، أما المماليك الجدد فيقال لهم المماليك الجلبان ، أما إذا كان المملوك معتقاً وله ولد فيقال له ابن الناس .

٦٧١ ـ القراء السبعة :

أي أصحاب القراءات للقرآن الكريم وهم : ١ ـ نافع ، ٢ ـ ابن كثير ، ٣ ـ أبو عمرو بن العلاء ، ٤ ـ عبدالله بن عامر ، ٥ ـ عاصم ابن أبي النجود ، ٦ ـ حمزة الزيات ، ٧ ـ الكسائي .

والقراءة إفراداً : أن يقرأ لكل واحدٍ من المذكورين ختماً كاملاً على مذهبه ، ثم يقرأ ختماً جمعاً ، وكيفية قراءة الجمع ، أن يقرأ الآية على مذهب قارىء ، ثم يعيد قراءتها على مذهب قارىء آخر حتى يأتي على أوجه قراءات هؤلاء القراء السبعة في آية واحدة ، ثم يأخذ في قراءة الآية التي تليها على هذه الطريقة ، فهذا معنى إفراداً وجمعاً .

٦٧٢ ـ القرا غلامية :

جماعة الضبطية : أي جماعة ضبط الجيش لحمايته في الطريق ، أو لعدم الفرار منه ، أي مراقبة الطرق أثناء سير الجيوش .

٦٧٣ ـ قرقلا :

نوع من الدروع .

٦٧٤ ـ القرمة :

اسم نوع من الخط العربي استنبطه الكتبة الأتراك من خط الرقعة ، متداخل

متراكب ، يشبك الألف والدال والراء والواو بما بعدها من الحروف ، وتختزل الإصطلاحات فيرمز لبعضها بإشارة مركبة .

ومنه كلمة قارمة أي لوحة المحل التجاري (اللافتة) . وقد اضمحلت الإصطلاحات السابقة أيام الخديوي إسماعيل في مصر ، وظهرت إصطلاحات جديدة في العصر الحاضر .

٦٧٥ ـ قره :

أسود بالتركي .

٦٧٦ ـ قزلار آغا = قزلار آغاسي :

في التركية : آغا البنات . انظر آغا قزلار . جمع قز أي بنت .

وهو أكبر موظفي القصر الهمايوني ، فهو مسؤول عن الجناح الذي تسكنه النساء ، ولا يكون إلا أسوداً خصياً وهو نفسه آغا دار السعادة .

وهؤلاء الأغوات السود هدايا يقدمهم ولاة مصر إلى السلطان .

٦٧٧ ـ القزمة :

لفظ تركي يعني الفأس المستعمل في حفر الأرض ، ومنه فعل قازمق بالتركية أي يحفر الأرض ، وبالعامية أظمأ .

٦٧٨ ـ القِسي :

الرماح المستعملة في القتال .

٦٧٩ ـ قشلة = قشلق :

معسكر شتوي ، وهو لفظ تركي الأصل ، وقشلة وقشلا من كلمة قيش بمعنى الشتاء ، والجمع (قشلات) .

٦٨٠ ـ القصَّار :

هو محوّر الثياب ومبيضها ، وهذا جزء من عمل الصباغ ، ويقال الحوَّارِي أو المحوِّر إذا بيَّض البيوت .

٦٨١ ـ القصبة :

المركز الإداري لمنطقة زراعية .

٦٨٢ ـ القصّة :

اسم الورق (الكاغد) الذي يقدم إلى الحكام ، وسميت الورقة نفسها قصة على سبيل المجاز ، وتسمى رقعة لصغر حجمها ، وتشبيهاً لها برقعة الثوب .

٦٨٣ ـ القطيعة :

لها أكثر من معنى : فقد يقصد بها ما يفرض من المال على بلد أو إقليم للإنفاق على الإستعدادات الحربية الدفاعية ، كالغرامة الحربية ، وقد تصير سنوية .

ويقصد بها أيضاً فئة من الجنود يتراوح عددهم بين ١٠٠ ـ ١٠٠٠ جندي . والجمع قطائع .

٦٨٤ ـ القظ :

الحجارة الصغيرة المكورة (دَحَلَة ، قاظوظة) .

٦٨٥ ـ القظيظ = القضيض :

الحجارة الكبيرة المكورة .

٦٨٦ ـ قلاوون :

البطة ، أو الأمير البطة .

٦٨٧ ـ القلبق :

نوع من لباس الرأس من الوبر مدبب واسطواني ، وقد يصنع من جلد خروف بصوفه أو بما يشبهه ، ويسمى قماشه استراغان ، والجمع قلابق .

٦٨٨ ـ القلُق :

جمع قلقات ، في التركية بمعنى العبد ، والقُلَق في التركية العبودية ، ولما كان عبيد الباب هم حرسه ، فقد صارت القلق في التركية بمعنى دار الحراسة ، ومكان إقامة الحرس أو دار الشرطة .

٦٨٩ ـ القلندرية :

كلمة أعجمية بمعنى المحلقين ، وهم فرقة صوفية يحلقون رؤوسهم وشواربهم ولحاهم وحواجبهم . وكانت هذه الفرقة مكروهة من الفقهاء المسلمين وعلمائهم ، وقد نشأت في عهد الظاهر بيبرس ، وهو الذي شجعها ، وكان سبب انتشارها في مصر والشام ، ومن مشاهير رجالها الشيخ عثمان كوهي الفارسي ، وقال بعضهم : إن هذه الفرقة أول ما ظهرت بدمشق سنة ٦١٦ هـ ، وكان لها عدة زوايا في الشام ومصر .

٦٩٠ ـ القليون ـ الغليون :

نوع من السفن الحربية .

٦٩١ ـ القُناق :

لفظ تركي بمعنى المنزل أو المحطة في طريق السفر ، وتستعمل بمعنى القصر والبيت الكبير .

٦٩٢ ـ القنجة :

في التركية قانجة ، وهو الخطّاف أو الكُلَّاب ، وهي سفينة حيزومها أي مقدمتها مدببة كأنها خطاف .

٦٩٣ ـ القندقجي :

أصلها قنداق بالتركية بمعنى القماط ، أو كعب البندقية ، أو كعب ساقي تثبيت المدفع .

والقندقجي بائع الأسلحة .

٦٩٤ ـ القنطش :

القنطش في التركية (قونتوش) (قونطايش) (قونتوز) .

نوع من الثياب ، أو درع يلبسه خان التتر من الجوخ أو السمور أو السنجاب ، ضيق الأكمام ، مطرز الحواشي ، يلبسه أيضاً كبار رجال الدولة .

٦٩٥ ـ القَوَدْ :

الأصل أن يقاد الإنسان للقتل ، والقَوَدْ ما يبعث به قبائل العرب إلى السلطان

من الهدايا من الخيل والإبل والحيوانات العزيزة .

٦٩٦ ـ القور :

الهدية الفخمة ، وهي من الألفاظ الشائعة في العصر المملوكي .

٦٩٧ ـ القومانية :

ذخيرة السفينة وميرة الجند ومستودعها ، وأيضاً الدولاب في قاع القارب .

٦٩٨ ـ قَيْدٌ شُدَّ :

أي تم التسجيل والتأريخ بتاريخ سنة (كذا ، وتذكر السنة) .

٦٩٩ ـ القيسارية :

الخان الكبير الذي يشغله جماعة من التجار .

٧٠٠ ـ قيصر :

ملك الروم ، ومعناه (شُقَّ عنه) لأن أم أحد القياصرة ماتت قبل أن تلده ، فَشُقَّ بطنها ، وأخرج الوليد ، فلقب قيصر ، وتسمى في عصرنا الولادة بشق البطن (عملية قيصرية) .

٧٠١ ـ القيطون :

جمع قواطين ، وهو بيت في جوف بيت تسميه العرب المخدع .

٧٠٢ ـ قيللي :

بمعنى صاحب قيلة ، أي صاحب مركز عسكري .

باب الكاف

٧٠٣ ـ كاتب الإنشاء :

كان ديوان الإنشاء أول ديوان صنع في الإسلام ، لأن النبي (ص) أمر أشخاصاً ليكتبوا له الرسائل لملوك الأرض وللأمراء وأصحاب السرايا ثم الصحابة ، ثم استخدم الأمويون كاتباً لديوان الإنشاء مثل عبد الحميد الكاتب .

وقد سُمِّيَ ديوان الرسائل في العصر العباسي ، ثم ديوان المكاتبات ، ومن أشهر الكتّاب : يحيى بن خالد البرمكي ، وابن المقفع .

وفي أيام الدولة الفاطمية سمي بكاتب الدرج (الرسائل) وتحت يده ستة كتّاب يسمون كتّاب الدست (أي الستة) . ويعبر عن كاتب الدرج في عصر القلقشندي بالموقع .

٧٠٤ ـ كاتب الدرج :

أنظر كاتب الإنشاء .

٧٠٥ ـ كاتب الدست :

مساعد كاتب الدرج في العصر الفاطمي .

وهو أيضاً الذي يجلس مع كاتب السر في دار العدل أمام السلطان أو النائب ويوقع على القصص أي العرائض والإستدعاءات .

٧٠٦ ـ كاتب السر :

وظيفة اختصاصها قراءة الكتب الواردة على السلطان ، وكتابة أجوبتها ، وأخذ خط السلطان عليها وتسفيرها ، والجلوس بدار العدل لقراءة القصص (الطلبات ، والإستدعاءات) والتوقيع عليها ومشاركة الوزير في بعض الأمور مع التحدث في أمور البريد ، ومشاركة الدوادار في أكثر الأمور السلطانية .

وكان رئيس ديوان الإنشاء يتولى هذا المنصب ، وهو أول من يدخل على السلطان ، وآخر من يخرج من عنده ، ويعبر عنه أحياناً بكاتب الأمراء .

٧٠٧ ـ الكارم :

العنبر الأصفر ، وكان لتجاره فندق خاص بهم في الفسطاط .

ويقال له أيضاً الكانم ، واستعمل لتجارة البهار من الفلفل والقرنفل ونحوهما مما يجلب من الهند واليمن ، وكان لهذه التجارة شأن عظيم .

٧٠٨ ـ كاركلا = قرقلا = قارقلا :

نوع من الدروع .

٧٠٩ ـ كأس الفتوة :

كأس يشربه من يريد أن ينسّب إلى الرمي بالبندقية للخليفة الناصر العباسي ،

ويلبس سراويل الفتوة ، ويرمي باسم الخليفة ، وانظر سراويل الفتوة .

٧١٠ ـ كاشف الكشاف :

رئيس الفرقة المكلفة بكشف أخبار العدو .

٧١١ ـ كاغد كنان :

بلد صنع الورق .

والكاغد غالباً ورق أسمر غير مسطر ، ثم أطلق على كل الورق ، ومن يصنعه أو يبيعه يدعى كاغدي .

و (كاغد كنان) اسم لبلد في أذربيجان بين مراغة وزنجان على طريق الري كان أسمها (خونجا) فصار كاغد كنان زمن ياقوت الحموي (معجم البلدان) .

٧١٢ ـ الكافل :

من الألقاب المختصة بنائب السلطنة .

٧١٣ ـ كاملية :

نوع من الملابس الخارجية كالعباءة ، ولعلها مما أحدثه الملك الكامل الأيوبي .

٧١٤ ـ كان :

استعملت كثيراً بمعنى سابقاً وذلك في آواخر الجمل .

٧١٥ ـ الكباش :

آلة متصلة بالدبابة لها رأس ضخم وقرنان يدفعها الجنود نحو الأسوار لتهديمها .

٧١٦ ـ كتاب الأموال :

هم الذين يضبطون الأموال وما يتبعها وينبهون إلى ما فيه مصلحتها من إستخراج الأموال ونحوه .

٧١٧ ـ كَتْبُغا :

في التتر ، رئيس الألف ، أو مقدم الألف ، وهو من ألقاب كُفّال الممالك ، وكتاب السلطنة وأمراء الألوسية أو الوزراء ، ويبالغ فيه فيقال كتبغا النويني .

٧١٨ ـ الكُتخدا :

صاحب البيت أو رب البيت ، وهي لفظ فارسي يطلقه الفرس على السيد الموقر وعلى الملك ، ويطلقها الترك على الموظف المسؤول والوكيل المعتمد ، ويقال خزينة كتخداسي أي أمين الخزانة .

٧١٩ ـ الكحّال :

جمعها كحّالون : وهو طبيب العيون .

٧٢٠ ـ الكخيا = الكاخيا :

نحتها الترك من كتخدا فهي بمعنى صاحب أو رب ، والقيِّم على المزرعة أو القرية أو القصر والجمع كواخي .

٧٢١ ـ الكديش = الأكديش :

الحصان الكبير السن ويستعمل للجر أو الركوب .

٧٢٢ ـ الكراتة :

العذبة بجانب العمامة أو من الخلف بطول ثلث ذراع تثنى وتوضع بين الكلفية والشاش من الجهة اليسرى ، ويزركشها بعض الأمراء بالذهب ، وهذه الزخرفة خاصة بسلاطين الدولة التركية في مصر .

٧٢٣ ـ الكرستة :

لفظ فارسي وهو اسم لأنواع الشجر المستعمل في المباني وفي صناعة السفن .

واسم للمواد الأولية للصناعة والمهن .

٧٢٤ ـ الكُشكار = الخشكار :

من الفارسية : خشك بمعنى جاف ، وأصله الكشكارد أي الدقيق الخشن الذي لم تفصل عنه نخالته ، ويقال : العلامة للدقيق الناعم .

ويقال أيضاً خشكر الزرع : أي جف ويبس .

٧٢٥ ـ الكشكبان = قشقوان :

نوع من الجبن الرومي الجاف (قاشقاوال ، قاشقوان) .

٧٢٦ ـ **الكفيّات** :

جمع كفّية : وهي آلة كان يطلق منها النار بواسطة البارود ، تحمل بالكف ، لذلك سميت الكفيّات ، وهي تشبه ما يسمى الطبنجة أي المسدس في عرفنا الحالي .

٧٢٧ ـ **الكلار** :

تركية مشتقة من اليونانية ، وتعني غرفة مؤونة البيت .

٧٢٨ ـ **الكلارجي** :

من يعمل في التموين بالدولة .

٧٢٩ ـ **الكلفتاه الزركش** :

غطاء للرأس يلبس وحده أو بعمامة ، وتجمع الكلمة على كلفتات أو كلافات . وتسمى في عصرنا (الكلاه) وهي ما يلبسه الدراويش المولوية برؤوسهم .

٧٣٠ ـ **الكلوته** :

الثياب الداخلية ولا سيما السروال الداخلي ، وهي عامية مأخوذة من الفرنسية والإنكليزية .

٧٣١ ـ **الكِمام** :

جمع كُمَّة وهي نوع من القلانس .

٧٣٢ ـ **الكمرك** = **الجمرك** .

٧٣٣ ـ **الكُفّاشات** :

بالضم والتشديد : الأحوال التي تتشعب عنها الفروع .

٧٣٤ ـ **الكنبوش** :

البرذعة تجعل تحت سرج الفرس ، وتوضع فوقها الغاشية ، وهي غطاء مزركش فوق البرذعة .

والكنبوش أيضاً غطاء للسيف .

وفي الأسبانية وبلاد المغرب العربي : حجاب يغطي الوجه ، أو قبعة صغيرة من القطن يلبسها الأطفال .

وفي المغرب أيضاً : اللثام المستعمل لتغطية الوجه من الذقن إلى الخيشوم اتقاءً لبرودة هواء الصباح ورطوبته . وكذلك صدرة الطفل الصغير ليسيل عليها لعابه .

٧٣٥ ـ الكند = الكونت Count :

كبير الفرنج لغناه وأملاكه الواسعة . ويقال أيضاً (قنط) .

٧٣٦ ـ كوبرلي :

لقب عرف به رجل أبوه محمد باشا ، والجد رجل ألباني مهاجر إلى بلد (كوبرو) بولاية قسطموني .

وكوبرلي بن محمد باشا : صدر أعظم عُيِّن وعمره (٨٥) سنة وتوفي بعد خمس سنوات بعد أن أنقذ حياة الدولة العثمانية التي كانت على شفا الهاوية . وتولى ابنه دمشق وعمره (٢٨) سنة .

٧٣٧ ـ كوجك = كوشك :

تركية بمعنى صغير .

٧٣٨ ـ كورجي :

من بلاد الكرج ، وهي مقاطعة من ققفاسيا غربي البحر الأسود ، أهلها كلهم نصارى .

٧٣٩ ـ الكورنتيلة :

حَجْرٌ صحي يحجر فيه المسافرون أربعون يوماً حتى تثبت سلامتهم من الأمراض الوبائية .

٧٤٠ ـ كوزْلجي :

تصغير كوزل بمعنى جميل .

٧٤١ ـ الكوسات :

الطبول ، وفسرها بعضهم بأنها صنوج من نحاس شبه الترس الصغير ، يدق

بأحدها على الآخر ، ويدعى من يضرب بها الكوسي .

باب اللام

٧٤٢ ـ اللالا :

هو المُرَبّي .

٧٤٣ ـ لعل :

ياقوت أحمر ، ويقال له البلخش أو الياقوت البدخشي .

٧٤٤ ـ اللغم :

لفظ يوناني بمعنى السرداب أو البلاّعة .

واللغميون في الجيش العثماني طائفة من الجند يحفرون السراديب تحت القلاع وتحت مراكز قيادة العدو ويشحنونها بالبارود ثم يفجرون هذه السراديب فتنسف القلعة أو مركز القيادة .

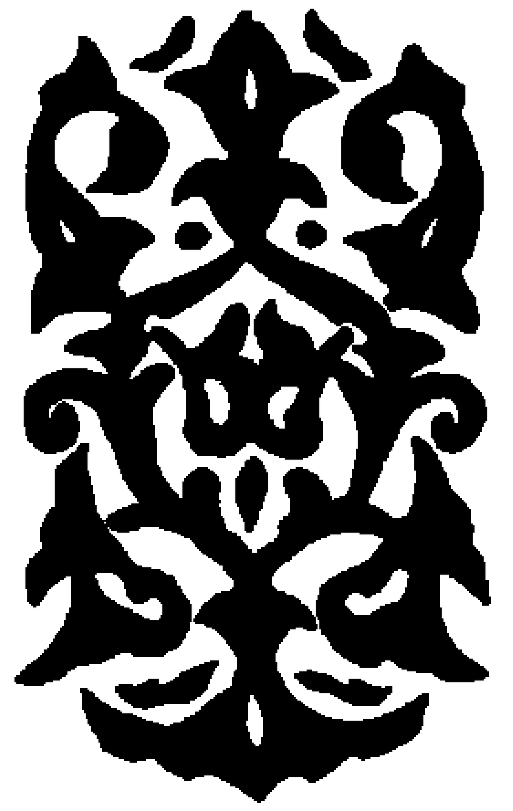
٧٤٥ ـ اللفة = العمامة :

وهي شاش يلف على الطربوش ليكون شعاراً للعلماء من المسلمين ، وهي باللون الأبيض ، وبعضهم باللون الأصفر يقال لها (لفة لام ألف) ويلبس الفرس عمائم سوداء ضخمة . وكان الموظفون يلبسون عمائم يزينونها بالجواهر والأحجار الكريمة .

٧٤٦ ـ اللوق :

الأرض اللينة ، أو الأرض التي ينحسر عنها ماء النيل .

للبحث تتمة



الحانة الخضراء **

للشاعر صلاح الصاوي

هـل جاء من قُـونيا[١] نبـأً وسفيرُ أم مـن دمشـق[٢] بشـارةٌ وبـشـيـرُ ؟
أم أبْـردُ الـبَـرَّاج زاجـلةً أتـتْ من قبّـةِ الأقصَى إليكِ تـطيـرُ[٣] ؟
أم شيَّعت أُتـرارُ[٤] خِرقـةَ شيخهـا بـدمـائـه تعظُ المـلا وتـثيـرُ ؟
والـمَنْكبِرنى[٥] يستفـزُّ جـوادَه وجـوادُه كـالـمنـكبـرنِ عـقـيـرُ

قـد كنت يـا شيـرازُ جنّـة عـالمٍ
شـبّت بـه بـين الـريّـاح سـعيـرٌ
فشهيقُـهـا بلظَى المغـولِ شهيقُهـا
وزفيـرُهـا بِـوحَى الصّليب زفيـرُ[٦]

قـد هـتّكـتْ نـوَاحـةٌ مِثْـلاتـهـا واللّيـلُ أعـولَ والنّجـومُ صهيـرُ[٧]
وصـواعقُ الإرهـاب تُبـرقُ بـالفنـا وبـوارقُ الـبـلوى لـهـنّ زئـيـرُ
والأرضُ تُـوري أهـلهـا وتـذودُهم فـالهـولُ من كـلٍّ الجهـات مغيـر
لا لـلصّـغـيـر كـبـيـرهُ فـيـجـيـرُه أو لـلكبـيرِ لـدى البـلاءِ صـغـيـر

وانقـدّ من عِقْـدِ الخـلافـةِ سمطُه
مـا عـادَ بـعـدُ خَـلـيـفـةٌ ووزيـرُ
مـا عـاد إلاّ عـالـمٌ أو عـارفٌ
أو شـاعـرٌ رفـع الـلّواءَ جـسـورُ

أيّامَ كان الفضلُ واحاتٍ على ... بيدٍ عَوَتْ غولاً وطَمَّ نذيرُ
في كلِّ نائيةٍ تدفّق منبعٌ ... يجري بسائغه وطابَ غديرُ
قد أينعت كلُّ الفضائل حولَه ... واخضلَّ منها وارفٌ وزَهيرُ
شيخٌ ودفترُه وطلّابٌ ودرسٌ ... للكرامةِ ، والسراجُ حريرُ(٨)

سهرانُ يرفأُ في الزّمان وخُرقُه
واعٍ لأسبابِ البلاءِ مَزيرُ
غاروا على القرآن والأوطانِ غيـ
رةَ ربِّهم لجهادهم ، فأُجيروا

نفرٌ أُولى همم تناهت نخوةً ... تلوي الزّمانَ لطوعها وتديرُ
فالسيّفُ مهما يَعتلي بشباتهِ ... كهمته من خِزْيِ الجهالة عورُ
فالحمقُ هبَّةُ عاصف ، ما بعدَها ... إلاّ لنهشٍ في الضّميرِ جئيرُ
تعمَى البصائرُ تستشيطُ سفاهةً ... والسّيف في كفِّ الضريرِ ضريرُ

المُلكُ ، سيف عالم يقضى لعلـ
م قاطع ، لا نزوةٌ وغرورُ
فتربّع الغازي أمام الشيخ يلـ
تمسُ الفكاكَ لديهِ فهو أسيرُ

هذا ، وما زالت كذلك حالُنا ... طحْنُ الرّحى والنّائباتُ تدورُ
لكنّ حافظَ غائبٌ عنّا ، وفي ... الظّلماء يَفْتقدُ البدورَ كديرُ
والشّعرُ عيّانُ انتهى لكلاله ... أو مزغبٌ ما ارتاشَ بعدُ فطيرُ
أو عابثٌ متقوقعٌ في لذّةٍ ... أو مارقٌ خلعَ العذارَ كفورُ
أو فاقدٌ لصغارِ ذات ذاته ... تبعَ الطّبولَ برقصها ، فأجيرُ

الشعرُ شقَّ عصاتنا مُتهتّكا
مترحلّلا ، والحالُ بعدُ خطيرُ
وعوالمُ الإسلام تفترشُ الفنا
وسماؤها بالمهلكاتِ مطيرُ

شيـرازُ يـا وطنَ الـزهـور ومهـدَهـا ومـروجَـهـا والأفقُ فيـكِ نـضيـرُ
وبـلابـلِ الأسحـار نشـوى لا تَنِي غـزلاً ، يشـوق الشّمسَ منـه بُكـور
مـاذا تصبّى البلبـلَ الهيمـان في خـدّ الـورود ، فهـاجَ فيـه صفيـر ؟
قـد أطـرب الأفلاك ، فـابتسمتْ لـه حتّى الـصبّـاح كـواكبُ وبـدور ؟

هـل ذاك إلاّ عـبـقـريّ ثـرىً شـذا
بـأكـابـر الـعشّـاقِ فـهـو يـفـورُ
قـد ضمَّخـوا هـذا الثّـرى بـرفـاتِهم
فـنـمـا بـه عـشـقٌ وفـاح عـبـيـرُ

فـإليكَ بـرجَ الأولياء[٩] صـلاتَنـا نـورٌ « وغـيثٌ » والقـريضُ زهـورُ
لنجـومِ دهـركَ من مضَـوْا وتعـطّرتْ مـا بين حِضْنِـكَ بـالـرّفـاتِ قبـور
ردّوا وفاءكَ في جميـلِ وفـائـهـم مُنْشِي الثّمـار عَلى الغصـون جـذور
فـإذا تسـاقـطت الثّمـار على المقـا صـرِ[١٠] والجـذور نَـوِيّهـا وعصيـر

أبـدا تُـمَـدُّ من الـمـواضي لـلأوا
تـي للمـواهـب في حـمـاكَ جـسـور
فـلأنـت اِرثُ الـنّـيِّـريـن ، وأنـت وا
رثُ فـضلهـم ، وإليـكَ مـنـكَ عبـورُ

قـد كـنتَ أكـرمَ واحـةٍ غنّت عـلى أدواحـهـا في الـمشـرقيـن طيـورُ
فـالّليـل والكِـرْوان[١١] في تسبيحـه ودعـا الصّبـاح من الحمـام هـديـر
طَهـرت على أفـواهـهـا عَبَقـاتُهـا وتـفـتّـحـت لـلعـارجيـن ثـغـور
والـعـشـق نُـوّارٌ عـلى أغـصـانـهـا والـشّعـرُ من نَـوْرِ القلوب بكيـر

عبقت بـك الـدنيـا وحـزتَ قـلوبهـا
وجـرى اليهـا مـن هـواكِ نميـر[١٢]
خجـل العـداةُ أمـام هيبَتِـك أرعَـوَوْا
جبـروتُ حسنـك لا يضـامُ قـديـر

وأطلّ شمسُ الدين من فلق الهُدى   وضّاحَ وجهٍ في الأنام أثيرُ
يتلو كتاب الله أكواناً مجسّدةً   لها في السّامعات ظهور
والنّفسُ ما نَعِمَتْ بطيفِ حقيقةٍ   إلاّ احتواها شائقٌ وطهور
فإذا عيونُ الخلْق في آذانهم   والشّوقُ من مَأْقِ العيون طَفور

الحافظُ القرآنَ حفظَ تعشّقٍ
يُغضي جفوننا والفؤادُ ذَكور
فالآي نبْض دمائه ، لا القلب يغْفو
لا ، ولا نورُ الفؤادِ تَغورُ

فاذا انتضى قيثارةَ الشّعر ، استخفّ   من الجبال حلومَها فتطيرُ
تتهامسُ القنّاتُ فيما بينها   ما للجبال وللغرام تحيرُ ؟ !
أيحلّ عشقٌ في صفيح قلوبنا   وتلين فينا أكبدٌ وصخور ؟ !
هذا الجديدُ ومالَه من سابقٍ   كلّ بكلّ شاهدٌ وظهير

فالأنفُ يلتذّ الرُّؤى بطعومها
والمسك في ذوق اللّسان ذفير
واليدُ تبصر في المياه عذوبةً
والعين تسمع والصِّماخُ بَصيرُ[١٣]
والصّخر يعشق ما شداه حافظ
ويكاد من شوقٍ إليه يطير

يا عاهلَ الشعراءِ تلك عنايةٌ   والفضلُ منك على الفقير وفيرُ
ما كنتُ أحلم والّديارُ بعيدةٌ   والعمرُ نضرٌ والشّعورُ شعور
أنّي سأحظى يومَ مجدك بالمُنى   وتؤمّ قلبي فرحة وحبور
فاعذرْ مشيبي واكتهالَ عزيمتي   تقصيرُ صحبك في البيانِ قصور

إن كنتُ بدراً ، أنت شمسُ سمائهِ
أو كنتُ نجماً فالحياةُ عذير
لا تحسبنّ تَجاوزي قدري سوى
شوقِ المريدِ يحثّه فيجورُ

فأنا ، ولستُ كِفاءَ حقِّك ، إنّما رأي الفتى ، أنّي به لخبيرُ
ما زلتُ أرجو الشّعرَ بين لغاتهِ يقظانَ أنشدُ سكرةً وأحير
سكراتُهُ ومضٌ تَعثَّرُ في غمامٍ يخنقُ الأنوارَ فهو فرور
حتّى عَثرتُ على دِنانِك أشرَقتْ وعرفتُ حاني واستقرَّ مصيرُ

بدأوا من الإنسانِ ، ما ارتفعوا سوَى
قاماتهم ، ومدى القصير قصير
وبدأتَ من عُلْيا السّماء فكنتَ أرفعَ
مَن شدا هاماً ، وعزّ نظيرُ

قولُ الحبيب لدَى الحبيبِ حبيبهُ وأحبُّ نجوَى ما إليه تشير
ناجيتَ بالقرآنِ ، فاتّحدَ الهوَى فتلوتَ تسمعُ والحبيبُ مُشير
تُلْقِي إليه السّمعَ ، أنت شهيدُه وهو النَّجيُّ مع النَّجيّ سمير
فحباكَ من نَفَسِ الألوهةِ منطقاً لو يُؤْتَ غيرك ، في شفاهك نور

أدركتَ فنَّ الحقِّ في تِبيانهِ
فإذا بأغنيةِ الوصال تُنيرُ
تَهدي على قدرِ العقول بظاهرٍ
يطوي بحوراً بَطنهنّ بحور

عجباً لمن لم يقرأ القرآنَ يحـ ـكمُ فيك وهُوَ من البيان صفيرُ
أو لاقطٍ زَبَدَ المعارف ، ما بدا بقبيلهِ حتّى يَبينَ دبير
أو مدّعٍ أو نافسٍ ، وكأنّ هذا ناكرٌ وكأنّ ذاك نكير
مُتفيهقٍ ، مُتَمشدقٍ يغتابُكم وبكلِّ عيبٍ لا يليق يَهور(١٤)

الشّوكُ في الجدباء عِزُّ نتاجِها
والشّهدُ في حلق الصّديِّ مرير
وعجائزُ الأفراح ما أنعمت ليـ
ـس لهمزهنّ ولمزهنَّ فُتور
لو لم يكن ختمُ الرّسالة ثابتاً
لشهدتُ أنّك للأنام بَشيرُ

أمّا الكتابُ فلا ختامَ لنورهِ ... كلماتُ ربِّك ما لهنَّ أخيرُ
غزلٌ، فقلتُ غناؤه لحبيبهِ ... والعشقُ من دونِ التّغزّلِ بُور
سكرٌ، فقلت الكلُّ في لهواتِها ... والسّكرُ صحوٌ والمتاعُ يسير
قالوا: تواكلْ، قلتُ: هل إلّا غوٍ ... كلَّتْ أظافرُ راحتيهِ حسير

لو أنّ قرآناً بشعرٍ أو نبياً
شاعرٌ، لارتاحَ فيك فَكور
أو أنّ شعراً قُطِّعتْ أرضٌ به
والميتُ كلّم والجبالُ تسير!
يا حيرةَ العقلاء فيك بعقلهم
والجهلُ أعمى لا يُبينُ غَرور
آياتُك الغزلاتُ مرآةُ الكتا
بِ جهيرةٌ، مجلوّةٌ، وجهيرُ

أمّا الولايةُ، فهي خِلْعةُ عاشقٍ ... لعشيقهِ، برّاً، وأنتَ جديـ
جاءت زكاةَ العشقِ، يؤتاها فقيـ ... رُ ثابتٌ في الإفتقار صَبور
فأتتكَ حافلةً بليلةِ أن أتا ... كَ مع البراءة هاتفٌ وسَفير
وسُقيتَ من عينِ الحياةِ حياتَها ... وحَباك من غصنِ النّباتِ سُرور(١٥)

فاذا البصيرةُ في الصّفاتِ قريرة
حتّى انتهت للذّات، كان دثور
وتلاشتِ الأشكالُ عن أكوانها
إنّ الثّيابَ لدى المحارمِ غير

ما عادَ إلّا تلكُم الغيْداءُ تد ... فقُ رحمةً من ذاتِها وتُنيرُ
هي عشقُها، في ذاتها عِشّيقةٌ ... ولذاتِها، عشقٌ كذاك كبير
مخمورةٌ ببهائها، إبريقُها ... في كفّها، تَحسو، تَصُبّ، تُدير
لا غيرَها من شاربٍ ومُنادمٍ ... والخمرُ من فرطِ الصّفاء مُنير

والحسنُ يبدع عبْده من ذاته

فالعبدُ من حُسْنِ الحَسِينِ ظَهورُ
برجَت نِطاقاها الجمالُ إلى الجلالِ
عن اليمين عن الشّمال خفير

طُررٌ تُمَنّي والعيونُ حَريزةٌ والهُدبُ تُصمي والخدودُ تُجير
والخالُ يختطفُ القلوبَ تَبوَّغتْ والورد يَبْسِم والعقيق غيور(١٦)
يظما إلى الظَّلم الوضيِّ مولَّهُ في ثِنْيِ فرعٍ بالدلال يمور
لهفانُ للينبوع في كلثومِها فيردّه موجُ الأريج نهير(١٧)

قد نزّهتْها عن سفور عِزّةٌ
فتشبّهت ، وعن الحجابِ سفور
والنّور في النّورين نور واحدٌ
ما ثَمّ إلّا العشقُ كيف يَشور(١٨)

يا واصلاً لله ، لا طرطورَ ، لا كشكولَ ، لا دلْقَ لا اغتراكَ وزور
لك سبحةٌ حبّاتُها نبضاتُ قلبٍ بكَ شاهداها خِدْمةٌ و شُكور
بينَ اجتماعٍ بالتّناقض حافلٍ ما ثمّ إلّا نافرٌ ونفور
متحوصلٍ هذا لذاك مُراقبٌ متصارعٍ ، نَفِدَت قُواه بَهير(١٩)

هذه ولايَتُكَ التي وُلّيتَها
فخطبتَها للعشق وهو غفور
فالعشقُ غاسولُ الأنا يُحْيِي النّفو
سَ فللفضائل في النّفوسِ نُشور

نغمٌ رأى الإنسانُ فيه نفسَه وارتاحَ منه إلى الحياة ضمير
شبَّت على الآفاق آذانُ المَلا تُلْقِي إليك بسمعها وتُعير

فوصَلْتَ نبضَ الخافقين بنبضِ قلـ ـبك فاستوىَ في الخافقين شُعور
وأقمْتَ مُلْكَ العشقِ بين قلوبهم مُلْكَ الجمالِ ، وأنتَ فيه أمير

عرفوك واعترفوا بفضلك ، فالكرا

مـةُ مـنشـدٌ بـيـن الأنـام يـسـيـر
قـالـوا « لسـان الغيب » وافْتالـوا بـه
فصَـدَقْتَهم ، فـاسـتـأمنوك تـخيـر
قَـلَمُ الحقيقـةِ فـوق ألسنـة الخلـيـ
قـةِ نـاطـقٌ ، وبـذاك أنـتَ شـهـيـر

وأقـمَـتـه ، لا خـانـقـاهَ ولا طـريـ — قـةَ لا كـتـابَ ، ولا لـدْيـه زَبـور
حتى الفـرائـدُ مـا نـظمتَ فَـريـدَهـا — لـولا الصّـدورُ لمـا أُتيـحَ صُـدور
لـكـنّـمـا ، أطلقتَ لَحْنَ تـحـرّرٍ — طـرحَ الخِـزامَ إلى الخِـطام بَعيـر
شهـدوكَ تُحْـيي فـي لبـاب مـائـتٍ — قـد كـفّـنـتـه مـظاهـر وقـشـور

فـرأوك طَـبَّ جِـراحهـم ، ولسـانَـهم
وعـلى فُتُـوَّتِك استـبـانَ نَـصـيـر
وكـذاك يـمـتلك الـقـلوبَ وحبَّـهـا
أمـثـالُ حـافظ ، صـادقٌ وظـفـيـر

إنْـكـارُ ذاتـك شـاهـدُ أنّ الـزمـا — نَ ومـجـدَه فـي نـاظـريـك وَقـيـر
فـرسـالـةٌ بـلّغـتَـهـا ، وأمـانـةٌ — أدَّيتَهـا ، مـا في الحسـاب نـظيـر
فـالشّمس تَـأجُـرهـا الحيـاةُ ربـوبـةً — والـبـحـرُ يـأجـره نَـوىً ونـضيـر
لـو أنّ ربّـاً كـان يـطلب لـلرّبـو — بـةِ أجـرَهـا ، لاستعبـدتْـه أجـور

فـالجمعُ ليس عليـك ، مَنْ ولّاك يعرف
كـيـف تُـغْـلَى لـلبـنـاتِ مُـهـور
وطـنيـنُ غـيـرك مُـوقـرٌ أسـمـاعَـنـا
ويَـدلّ دَلّاً بـالـنّـزيـر نـزور

لـم تَبْـنِ في دنيـا الـرّمـاد وإنّـمـا — مُلْك الـولايـة من نـشـاك عَمـيـر
الأخضـرُ الـوضّـاءُ يُشـرق من سنـا — ءِ الحق ، والغيب القـضـاءُ ضَـريـر
ويـسـطِّر القـلـمُ العـليمُ عـلى الخـوا — طِـر مـا يكـونُ ، ومـا يكـونُ يصير
تـتـكـشّـفُ الأقـدارُ عـن أقـدارِهـا — فـتلوحُ فـي الـقـلب السّـليم أمـور

هــذا مقــامُك ، عــالَمُ التّقــديس حيـ
ـثُ الكـلُّ في الكـلِ الجميــع حضـور
فــتــلألأت لــك حــانــةٌ فــوّاحــة
خُـمَــرٌ تـفـتّـح والـغـيــوبُ خُـمــور

غـنــاءُ شــيــرازيّــةٌ ورديّــةٌ تــسبي نفــوسَ الـعــاشـقـيـنَ وَقُــور
أرخت على أهــل الجنــونِ بــطائنــاً فــبـدتْ لأربـاب العـقــول ظُـهــور
فــالعقـلُ يستهــدي العصـا بــطريقها لا يـهـتــدي لـلبـابِ فـهــو حَـصـور
هي حــانــة المتهتّكين أولـي العــزا ئم مَن لـهم خلف الـزّمان وكُـور

وبِسِكّـــةِ المعشوق قــد سكّــوا المــذا
بــحَ فــالنّفــوسُ عـلى الـطّريق نُــذور
هـمٌّ تـتــوق ، ولا كِـفَــاء لـتَــوقِـهــا
إلاّ الـتّــأَلُّــهَ ، والـمــنــالُ عــســيــر

عَبِقتْ بــأنفــاس السّمــاء دِنــانُـهــا شـهَقـت ، ونمّ عـن العـتيـق زفـيــر
مـن خمــرة الآزال فـيـهــا ذُخــرهــا وبــهــا إلــى الأبــد الأبــيــد وُفــور
أنّى نـظرتَ إلى الزّجـاجة ، ضـاء من وجــه الحبيب لنـاظـريْـك دَريــر[٢٠]
بَهُجَتْ بهــا الأسمــاءُ وهْي مصــاحفٌ ومـن الـصّــفــات تـرتّـلتـه سـطور

نــورٌ عــلــى نــورٍ بــلا نــارٍ ، ولـ
ـكــنْ رحـمــةٌ ، وهــدايــة ، وحــبــور
لــو أنّ دائــرة ، تــنـشّــق عــطرهــا
لاستــرجَعَتْ زهــرَ الحيــاة هَـمير[٢١]
نثــرتْ تبــاركهــا الثّـريّــا عـقــدَهــا
فــازدانَ مـن بــدعِ النـظيـمِ نـثـيــر

نُـدْمــانُهــا السّــروُ الأغــرُّ ونــرجسُ الـ أحــداق والـطّـرر الــدُّجــى وبــدور
أو أهيفُ خــطّت نِمــالُ الحسن نـقـ شَ عـذاره ، بَهِجُ الخــدود زَمير[٢٢]

أو كـلٍّ أغيـدَ كـالصّبـاح طلوعُـه   لـهجت تنـاغيـه المـحبّـة حـور
أو كـلٍّ وضّـاحِ الـجبـين منـمنـمٌ   تـرخي الـدّلال على الجبين شعـور
أو كـل مـن فتّ الـرُّضـابَ بثغـرهِ   ولـقَنْـدِه فـي البـبغـاء سُـحـور[٢٣]
أو رَبُّ دَلّ بـالـبـهـا غـانٍ ، لـه   مـا بين سَنْجابِ الملوكِ سـريـر[٢٤]
أو شـقّ نَهْـنَهَـهُ أتـى ثمْـلَ الـجفـو   نِ معـربـداً غـزِلَ المـرامِ غَـريـر[٢٥]
إبريقُه في كفّهِ ، والكأسُ في الأخـرى   يُـقـهـقـه مـثـلـه ويـفـور

جَـلَواتُ عشـق بينهـا طـاقـات نـو
رٍ بينهـا رقصت نجاوَى للهـوى ونُحـور
لـو أنَّ عيسى قـد أصـاخَ لشـدوهـا
رقصَ المسيـحُ وهـاج فيـه سـرور

وفـراشـةٍ تَهـوى الشّفـاهَ يشـوقُهـا   لـونُ اللـهيـب وعـهـدُهـا وبُـرور
أو هـائمٍ تخـذ العِقـاصَ مـواطنـاً   وبـكـلّ ثـنـيٍ يستبيـه عَشـيـر
أو جـاسـرٍ مستهـدِفٍ قـد أوثقـتـ   ـهُ بـذْرة تصمي القلوب هَصـور[٢٦]
أو مـحكـمٍ جِنـزيـرَه بـرقـابـه   أغـراه فـي ضيقِ الخنـاقِ ضَفيـر
أو مـدَّ كـفّـا كي ينـحّيَ ذيـلَ قـا   تـلهِ إذِ الـدّم فـي الـتـراب غـزيـر
أو بـاسطٍ يـرجـو الـحبيبُ أكفّـه   قـد نـال منـه تنـخّـل وضُـمـور
أو مَنْ يخطّ عـلى الصّبـا أشـواقَـه   بيـراع نـوْحٍ والـدّمـوع حُبـور[٢٧]
أو مَنْ يفتّشُ في الصَّبـا عـن ريحـةٍ   ولـه بلوعـاتِ الـحنيـن سُجـور
أو مِنْ غـريـبٍ لا ديـارَ ، فمـالَـه   إلاّ بـأعـتـابِ الـحـبيـب قُـرور

أحـوالُ عـشـقٍ فـي مـقـامـات
لعشّـاق ، ومـا غيـرُ الحبيب عـذيـر
الكـلّ في أوج السّعـادة ، حسبُـه
كـأسٌ تـخـطّفـه إلـيـه يـطيـر
فـاذا بـدا لـهـم الـحـبيـب ، فَـنَـوْا
فـللأرواح نـزعٌ نـحـوَهُ وطُـفـور

والفقرُ توَّجهم بتاج غنائهِ
والقلبُ من غير الحبيب صفير

فالكأسُ مَجْلَى ، والحبيب جَليُّها … وبساطُ أنس العاشقين غَيور
فإذا تجاوزَ عن بساطٍ والهٌ … قد خانَه صبرٌ ، وقام غُرور
لدغته من صُدغ الحبيب حماتُه … غَيْرَى ، فهبَّ بما عَراه يثور
سالت على شفةِ الكؤوس نفُوسهم … والشّوقُ جمرٌ ، والقلوبُ بُخور

الهائمون الحائرون تَتيَّموا
كلٌّ بحالٍ لا يفيق سَكور
لا للحبيبِ شريكُه في حِبّه
أو للشّريكِ إلى الحبيب خطور

الحانُ حانُك يا أميرُ تفرّدت … ما في المواخير العظام نظيرُ
شهدتْ بصفوِ رحيقها وبذوقها … وكمالها ، مَدَدَ الزّمان عُصور
قد شِدتَها للعاشقينَ عِمارةً … يأوي إليها سالك وفقير
أمُّ اليتامى النّاصِلينَ من التّرا … بِ فلا شعار ولا دثار أثير
أبناءُ ربّك ، من تسمّوا باسمه … ما فيهمو للآدميّ نقير

مرّت بها الرّكبانُ حين عروجها
سكروا بخمرك واستبانَ مَسير
فاستبدلوا أثقالهم راحاً ، فخفّوا
في هواءِ العشق حيث يطير
هاموا على مدّ الحقيقة وانتَهوا
لشواطىء المعنى ، ولاح سَتير

يا ساقيَ الأفراح فتّح بُوبَها … ودِنانَها ، ومُرِ الكؤوس تدور
فالعشقُ شرَّف حانَنا ، والعاشقو … ن المدمنون على الشراب حضور
ركبوا لك الأشواقَ طائرة بهم … من كلِّ صوبٍ عاشق وكبير
جاؤوا لحافظَ بالتّهاني كلّها … فاليومُ يومٌ في الزّمان فَخور

فتجلّ واظهر حيّهم ، وليقضِ حقـ
قَ الزّائرين الأكرمين مزور
لو كان ذاك ، كنستْ بالأهداب
أرضُ الحانِ حين تنير
ولتُقرع الكاساتُ بالكاساتِ نخـ
بَ عُلاك ، ولتسكر بذاك دهور .
هل جاء من قونيا نبأً وسفيرُ   أم من دمشقَ بشارةٌ وبشير ؟

الهوامش

(* *) « القصيدة العصماء التي ألقيت في مؤتمر حافظ الشيرازي في ٢١/١١/٨٨ » .
(١) إشارة إلى مولانا جلال الدين الرومي ، المتوفَّى بمدينة قونية في تركية .
(٢) إشارة إلى الشيخ محيى الدين بن عربي ، المدفون بدمشق .
(٣) إشارة إلى حمام الزاجل الذي ينقل البريد .
(٤) أترار : بلدة على ساحل نهر سيحون ، وهي مسقط رأس الفارابي .
(٥) لقب السلطان جلال الدين الخوارزمشاهي .
(٦) الوحى : النار .
(٧) المئلاة : منديل النوّاحة الذي تلوِّح به .
(٨) حرير : داخلته حرارة الغيظ .
(٩) نداء إلى حافظ الشيرازي .
(١٠) المقاصر : أصول الشجر .
(١١) الكروان بسكون الراء : جمع الكروان .
(١٢) النمير : الزاكي من الماء ومن الحسب .
(١٣) الصماخ : خرق الأذن الباطني .
(١٤) يهور : يتهم .
(١٥) غصن النبات : قطع من السكر النبات تنتظم في خيط فتكون على هيئة الغصن . ولهذا قيل في الفارسية « شاخ نات » . وهذا النبات يقدم رمزاً لليمن والبركة والسعادة . وهذا العرف معمول به في ايران في محافل الزواج حيث يوضع النبات على سفرة العقد وفي مراسم تشرف الفقير بالورود في الطريقة وهذا ما عناه الشاعر إشارة إلى الشاعر حافظ في قوله :

إين همه شهد وشكر كز سخنم مي ريزد
أجر صبريست كز آن شاخ نباتم دادند

(١٦) تبوَّغ الدم في القلب : هاج فيه .
(١٧) النهير : الكثير .
(١٨) يشور : يعرض ويظهر .
(١٩) البهير : المقطوع النفس من الجهد .
(٢٠) الدرير : المصباح .
(٢١) الهمير : العجوز الفانية .
(٢٢) رمير : جميل .
(٢٣) القند : السكر (فارسية) .
(٢٤) سنجاب الملوك : فراش يصنع من فراش السنجاب خاصة لينام عليه الملوك .
(٢٥) النّهنهة : ثوب في غاية النسج .
(٢٦) عين بدرة : تامة الإستدارة كالبدر تبدر من ينظر إليها .
(٢٧) حبور : جمع حبر وهو الجوهر المعروف الذي يكتب به .

حصاد الثقافة

ثمرات المطابع

● **أصحاب أمير المؤمنين (ع)**

تأليف : محمد بحر العلوم .

ترجمة : محمود كلزاري . طهران : حكمت .

يحاول المؤلف في هذا الكتاب التعريف بنماذج متألقة من أصحاب الإمام علي (ع) ، وهم : عمار بن ياسر ، مالك الأشتر ، حجر بن عدي ، عبد الله بن بديل ، ميثم التمّار ، عمرو بن الحمق ، رشيد الهجري ، محمد بن أبي بكر ، هاشم المرقال ، عبد الرحمن بن حسان ، أبو الأسود الدُّؤلي ، جويرية بن مسهر ، محمد بن أبي حذيفة .

ويقع الكتاب في ٢٠٨ صفحات .

● **حياة فاطمة الزهراء (ع)**

تأليف : السيد جعفر شهيدي .

الطبعة السادسة ، طهران : مكتب نشر الفكر الإسلامي .

ويتضمن الكتاب تفصيلاً لحياة ابنة النبي (ص) ، مع شرح وتحليل للأحداث التاريخية المعاصرة لها .

عدد صفحات الكتاب : ٢٩٢ صفحة .

● **سيرة زيد بن علي (ع) وثورته**

تأليف : حسين كريمان .

طهران : العلمي والثقافي .

زيد بن علي بن الإمام السجاد وأخو الإمام الباقر (الإمام الخامس للشيعة الأثني عشرية) ، وهو من أبرز وجوه الثورة الإسلامية في العالم الإسلامي ، ومن أفضل زعماء التشيع الذين ثاروا ضد الخلافة الأموية وضد الظلم والجور ، وقد استشهد عام ١٢١ هـ .

يشتمل الكتاب على حياة زيد

وفضائله ، بالإضافة إلى أقوال الأئمة (ع) فيه ، ونقد الروايات الذامة له والتحقيق بشأنها . ويتناول المؤلف أسباب خروجه وأهمية ثورته مع كثيرٍ من التفصيل . ثم يورد شرحاً مستفيضاً حول الفرقة الزيدية التي تعتبر من أهم الفرق الشيعية .

ويقع الكتاب في ٤١٤ صفحة .

● كتاب المعراج

تأليف : حسين بن عبد الله بن سينا . تصحيح : نجيب مايل الهروي . مشهد : العتبة المقدسة .

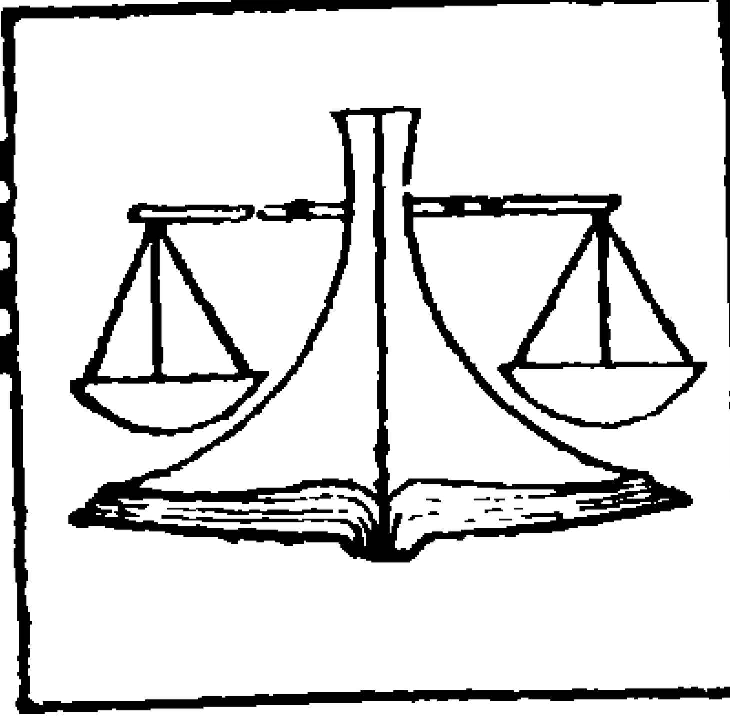
يتحدث الشيخ الرئيس في هذا الكتاب على مدى ثلاثة فصول عن : ظهور حال النبوة والرسالة ، مقدمة في معراج النبي ، معراج النبي (ص) . ومن ثم يبدي رأيه في أمر عروج رسول الله (ص) .

قدّم مايل الهروي للكتاب بـ ٧٦ صفحة . كتب الأبرقوهي نص المعراج في النصف الثاني من القرن السابع ، وبعد ذلك جاء متن كتاب المعراج لأبي علي . وفي ختام الكتاب فهارس : الآيات ، الأحاديث ، والأخبار مع ترجمتها إلى الفارسية ، وفهرسة الألفاظ والتعابير والمصطلحات .

● صدر كتاب منتخب من « منطق الطير » تأليف فريد الدين العطار النيسابوري عنوانه « مدن العشق السبع » عن منتدى الخطاطين .

وضع خطوط الكتاب محمد علي كرجستاني ، وانتخبه ودوّنه وقدم له الدكتور « حسين إلهي قمشه اي » . واختير للكتاب ورق مناسب ، وطبع طباعة أنيقة فنية ، وصدر بمجلد مزخرف ومحكم .

اشتمل الكتاب على ١٤٩ صفحة .



كتاب في الميزان

جرجي زيدان في الميزان

المؤلف : شوقي أبو خليل

يواجه تاريخنا الإسلامي وأعلامه محاولة مدروسة لتزييفه وإفساده ، وتشويه حقائقه ، وذلك ضمن عرض روائي جذَّاب ، يحمل في ثناياه شبهات وطعنات ضمن حبكة خياليَّة ، حمل عنوان : « روايات تاريخ الإسلام » ، لمؤلفها : « جرجي زيدان » ، روَّجت لها : « دار الهلال » بمصر ، فقدَّمتها بأغلفة أنيقة جذابة عليها صور غانيات فاتنات ، بأجمل الألوان ، لتجذب الجيل والنَّاشئة ، وبأسعار رمزية .

والغريب العجيب ، أنَّ بعض الأدباء والكُتَّاب ردَّدوا ادعاءات جرجي زيدان على تراثنا وتاريخنا ، كطه حسين ، وسلامة موسى ، ولويس عوض ، وأحمد لطفي السَّيِّد . .

جاء في مقدِّمة كتاب « جرجي زيدان » لمؤلفه الأستاذ شوقي أبو خليل : « إنَّ جرجي حُرٌّ في إنشاء أيَّة قصة غراميَّة كقصَّته : « جهاد المحبِّين » ، ولكنه ليس حرّاً في تشويه تاريخنا ، وتمييع قيمنا التي تجمع قلوب الملايين ، وتجعلهم أخوة يعتزُّون بهدف سام ، ويتَّخذون من أبطال هذا التَّاريخ قدوة وأسوة ونبراساً .

كما أنَّه ليس حرّاً بأن يجعل عنوان هذه الروايات الغرامية « روايات تاريخ الإسلام » ، وبخاصَّة أنَّه عندما يخطىء بها يخطىء خطأ من يعلم ، لا خطأ من يجهل .

إنَّ الأمم الحيَّة تحافظ على تراثها ، وتبذل كل ما في وسعها لتحقيق هذا الهدف ، وهي في الوقت

ذاته أمينة في حراستها ، تقطع أيدي العابثين فيه في محاولاتهم الأولى ، لأنَّ العبث في تراث الأمَّة ، خطوة مدروسة لهدم ذاتيتها ، وتحطيم طاقاتها ، وبالتَّالي ضياعها كأمَّة متينة البنيان ، قوية التَّرابط ، سليمة الهدف »[1] .

ومن أهم ما أورده المؤلف في مقدمة كتابه « جرجي زيدان في الميزان » ملاحظة جعلها بين أيدي الباحثين وهي :

ذكر جرجي بسر بن أرطاة كما يلي : بسر بن قرطاط .

وسَلْم الخاسر ، أورده جرجي : سالم الخاسر .

وأورد اسم عمرو بن سعد غلطاً ، وصوابه : عمر بن سعد .

وذكر اسم الخولاني كما يلي : الحولاني .

وقال عن الظاهر بيبرس : يلقَّب بالعلي ، وصوابه : بالعلائي .

وأورد اسم جبير بن مطعم بالشَّكل التَّالي : جبر بن مطعم .

وذكر اسم مدينة شفا عمرو على الشكل التالي : شفا عمر .

وأورد اسم سعد الأزدي خطأ وصوابه : سعيد الأزدي .

وجاء اسم الجعد بن درهم على الشكل التالي : الجاد بن درهم ، خطأ .

وكتب جرجي : كاراتيس ، والصَّواب : قاراطيس .

وكتب الأتاوة خطأ بالشَّكل التالي : الأداوة .

وعُويس ، صوابه : أُويس .

وجنبو ، صوابه : ينبع (المدينة السَّاحلية الشهيرة في الحجاز) .

وقال : طراباي ، بدل التربة (المعركة المعروفة أيَّام محمد علي باشا) .

وقال عن الدرعية : الدراية ، خطأ . . .

فحرف (العين) غير موجود في الإنكليزيَّة والفرنسيَّة ، وكذلك حرف (الطاء) ، ولا يميِّزون في الإنكليزيَّة والفرنسيَّة بين عمرو وعمر ، وسعيد وسعد ، وسلم وسالم . . وهذا يجعلنا نقول : النَّصُّ كتب بلغة أجنبية (إنكليزيَّة أو فرنسيَّة) ، وبمفهوم استشراقي حاقد ، ثُمَّ قُدِّم النَّص إلى جرجي زيدان ـ رجل الإستخبارات البريطانية ـ فترجمه وصاغه بأسلوبه ، دون تحقُّق من صحة الأحداث ، ومن أسماء الأعلام ، والأماكن الشَّهيرة غير

المجهولة ، وأكبر دليل غياب حرف (العين) ، وحرف (الطاء) في اللغات الأوروبيَّة .

والأب لويس شيخو[٢] قال صراحة : « كلامه ـ كلام جرجي ـ غير مرة تعريباً لا تأليفاً ، وكان العدل يقضي بأن يشير إليه مراراً في أسانيده ـ إلى رواتها في ذيل الكتاب . . . » .

ويقول محمد حسين هيكل[٣] : « لم يدخل جرجي إلى روح العرب لكي يستطيع أن ينشرها أمام نظره ، ويفتّش فيها ، ويعرف دقائقها » .

« روايات جرجي ما هي إلاَّ تاريخ في قالب قصة لم تكتمل شروطها الفنيَّة ، وتاريخ لم يحافظ فيه على الدقائق »[٤] . فمن جرجي زيدان هذا ؟

ولد جرجي في بيروت في ١٨٦١/١٢/١٤ م ، وتربّى على يد القسيس إلياس شفيق ، ثمَّ انتظم في جمعية شمس البر التي انشئت في بيروت وكانت فرعاً لجمعية الشُّبان المسيحيين في انكلترة ، ثم هاجر إلى مصر سنة ١٨٨٣ م ، بعد أن انتسب إلى الماسونيَّة ، وفي مصر عمل في صحيفة (الزَّمان) اليوميَّة التي كان يملكها ويديرها الأرمني (ألكسان صرافيان) ، وكانت الجريدة اليوميَّة الوحيدة في القاهرة ، بعد أن عطَّل الإحتلال الإنكليزي صحافة مصر بعد الثورة العُرابيَّة .

وفي هذه الفترة انتظم جرجي في سلك المخابرات البريطانيَة ، وفي عام ١٨٨٤ م رافق الحملة الإنكليزية النِّيليَّة إلى السّودان مُتَرجماً في قلم الإستخبارات البريطانية ، وفي عام ١٨٨٦ م سافر إلى لندن مكافأة له على خدماته في قلم الإستخبارات البريطانية ، وفي سنة ١٨٩١ م أنشأ مطبعة الهلال ـ وأصدر سنة ١٨٩٢ م مجلَّة الهلال ، وقام بتحريرها بنفسه ، وأصدر في هذه الفترة مؤلفاته ورواياته التَّاريخيَّة . وتوفي جرجي في تموز (يوليو) ١٩١٤ م .

ومنذ سنة ١٨٨١ م كانت لجرجي صلة وثيقة بالمستشرقين ، لقد كان له صلة وثيقة مع الأميركي كريفلوس فانديك ، وكان جرجي عند ذكره يقول عنه (أستاذنا) .

كما توثَّقت العلاقات بين جرجي ونولدكه ، ويوليوس فلهاوزن ،

وداڤيد صموئيل مرجليوث ، وجولد تسيهر ، وأمدروز ، وسخاو ، ووليام رايت ، وماكدونالد ، واغناطيوس كراتشكوفسكي . . علاقات وثيقة ، إمَّا مراسلة ، وإمَّا لقاء شخصياً ، وكانت دار الهلال مقرّاً للمستشرقين الزَّائرين مصر ، وكان جرجي هدفاً من أهداف زياراتهم ، ومبرمجاً رحلاتهم وزياراتهم[٥] .

وروايات تاريخ الإسلام ، وهي موضوع دراسة ونقد كتاب « جرجي زيدان في الميزان » ، هي :

فتاة غسَّان (في جزأين) ، أرمانوسة المصريَّة ، عذراء قريش ، ١٧ رمضان ، غادة كربلاء ، الحجاج بن يوسف ، فتح الأندلس ، شارل وعبد الرَّحمن ، أبو مسلم الخراساني ، العبَّاسة أخت الرَّشيد ، الأمين والمأمون ، عروس فرغانة ، أحمد بن طولون ، عبد الرحمن النَّاصر ، فتاة القيروان ، صلاح الدين الأيوبي ، شجرة الدُّر ، الإنقلاب العثماني ، أسير المتمهدي ، مملوك الشَّارد ، استبداد المماليك ، جهاد المحبِّين .

الرِّوايات (الزَّيدانيَّة) متشابهة الأهداف والحبكة والعرض . . نأخذ منها مثالاً مختصراً ، وهو رواية (فتاة غسَّان) الجزء الأوَّل :

قال جرجي عن روايته (فتاة غسَّان) إنها تشرح حال الإسلام في أوَّل ظهوره ، إلى فتوح العراق والشام[٦] ، هكذا وصفها ، فإذا أبطالها ليس فيهم مسلم واحد ، فهم كما ذكرهم جرجي (ص ٢) :

جبلة بن الأيهم : من ملوك غسَّان .

الحارث بن أبي شمر : من ملوك غسَّان .

عبد الله : من أمراء العراق .

هند : إبنة جبلة .

ثعلبة : إبن الحارث .

حَمَّاد : إبن الأمير عبد الله .

سعدي : أم هند .

سلمان : خادم حمَّاد .

أمَّا المراجع ، فلقد أوردها جرجي حرفياً كالتالي : [صموئيل شارب ، دائرة المعارف البريطانية ، الأغاني للأصفهاني ، وعن المؤرخين ـ هكذا ورد ـ جون مري ، ملبطرن ، سيريل ، نوركهارت ، فوشيه ، مريل ، وأدنتن . . .] .

ومن الملاحظات التي أوردها المؤلف حول هذه الرواية :

أورد جرجي ص ٣٥ وحدَّد أسباب انتصارات المسلمين في فتوحاتهم بما يلي : كان انتصارهم بسبب ضعف أعدائهم ، وقال : « ولم يكن يستريح هرقل من هذه الحروب ، حتّى جاء المسلمون في أوائل الهجرة فاتحين ، وكان لا يزال في سورية ، وحصونه مهدَّمة ، وجيوشه مبعثرة ، وسائر قواته مضعضعة . . » .

وقال جرجي عن رسول الله (ص) : « وقد انتشرت سطوته في كلٍّ جزيرة العرب ، ويسمِّي أتباعه المسلمين »[٧] ، وإذا عدنا إلى معاجم اللغة ، نجد حقد وصليبيَّة جرجي قد صُبَّت في كلمة « سطوته » ، فالسطو لغة : القهر والبطش ، والسَّطوة شدة البطش (اللِّسان : سطو) ، فهل دانت الجزيرة لمحمد بن عبد الله (ص) بالبطش ، أينِ عفوه (ص) ؟ أين فاذهبوا فأنتم الطُلقاء ؟ أين المحاصرة حول المدينة المنورة بحفر الخندق كي لا يريق دماً ؟

هذا . . وقبل ذكر النبي (ص) وبعد ذكره ، نقرأ فقرات الحب والهيام ، عن بطلة (الرواية الخيالية هذه) حيث جعلها جرجي بارعة الجمال[٨] ، وقال عنها : علم الناس خروجها برائحة طيبها قبل أن يروها ، ممشوقة القوام ، ممتلئة الجسم ، مستديرة الوجه ، قمحية اللَّون ، مشربة بالحُمرة ، سوداء العينين مع كحل . . »[٩] ، ويستمر جرجي في روايته ليسرد قصة حب خيالية بين هند وحماد مستخدماً جُمَلٍ الحب ولواعج الغرام ، وهذا كلُّه تحت اسم : « روايات تاريخ الإسلام » ! ؟ !

وأورد جرجي (ص ٦٤) نصَّ رسالة النبي (ص) إلى هرقل على النَّحو التالي : « بسم الله الرحمٰن الرحيم ، من محمد رسول الله إلى هرقل عظيم الرُّوم ، سلام على من اتَّبع الهدى ، أسلم تسلم يؤتك الله أجرك مرَّتين ، وإن توليت فإنَّ إثم الأكابر عليك ، محمد رسول الله » وجرجي لم يغيِّر إلا كلمة واحدة هي : فإنَّ إثم (الأكابر) وهذا خطأ ، والنص الصَّحيح : فإن إثم (الأكَّارين) أي الأريسيين ، أتباع أريوس .

ويقول عن النَّبي بعد بلوغه

الأربعين : « فسمعنا بانقطاعه عن النَّاس واعتزاله في شعب الجبال ، حتَّى صار يأوي إلى الكهوف ، وذكر أنَّ الملاك جبريل ظهر له وعلَّمه الصلاة »(١٠) .

النَّبي (ص) لم يأوِ إلى الكهوف ، بل اعتكف في غار حراء وحده ، يتأمَّل عجائب الكون ، لقد كان في خلوة مع الله سبحانه وتعالى ، وجبريل (ع) في غار حراء لم يعلِّم النبي (ص) الصَّلاة ، فالصلاة فرضت بالإسراء والمعراج .

ويقول مشوِّهاً طاعناً : « فإنَّه ـ أي النبي (ص) ـ لم يدع قافلة لنا تمرُّ بالمدينة إلَّا غزاها وفرَّق أسلابها وأموالها بين رجاله »(١١) ، وهذا الوصف يجعل النبي (ص) ورجاله عصابة تقطع الطُّرق لتسلب الأموال ، والحقيقة التَّاريخية تقول : هاجر النبيُّ الكريم (ص) وأصحابه فصودرت أموالهم وممتلكاتهم ، فأعلن على قريش مقابل ذلك حرباً اقتصاديَّة يرغمها بها على الإعتراف بحقوق المسلمين في مكة المكرمة ، وبحقِّه في نشر الدَّعوة ، فخرج يريد قافلة أبي سفيان ، ولكنها تمكَّنت من الإفلات ، وكان ذلك سبباً لغزوة بدر الكبرى في السَّنة الثَّانية للهجرة .

ويقول جرجي في ص ٨٨ : « وسوف يلقى منا ما لقيه عرب الحجاز ممن أبو الإسلام . . فإن أبَوْا قاتلناهم حتَّى نفنيهم عن آخرهم » ، وفي ص ١٣٢ : « . . جاؤوا ليقتصُّوا من الغسَّانيين ويبيدوهم عن آخرهم » .

ويسأل مؤلف كتاب « جرجي زيدان في الميزان » : « ونحن نسأل أيُّ شعب أُفنيَ أو أُبيد في فتوحات المسلمين ؟ من كان جرجي يعمل في استخباراتهم هم أصحاب الإبادة في أُستراليا ، وأمريكا لا المسلمون »(١٢) .

ويدل على سوء الطَّوية قول جرجي عند فتح مكة أيضاً : « النَّاس يهرعون ، والنساء يولولن، وينادين بالويل والثبور » ، واتبع هذه الصورة المشوهة بسيوف المسلمين وسهامهم ، وكررها كثيراً كما في الصفحات ١٧٩ ، ١٨٠ ، ٢٠٠ ، ٢٧١ ، ٢٧٢ ، ٣٤٣ . .

وفي ختام رواية فتاة غسان (الجزء الأوَّل) نقلات عجيبة بين

سيرة النبي العظيم (ص) ، كقول جرجي على لسان سلمان : « والله إني لأعجب لأناس قاوموا هذا النبي وهذه تعاليمه وأقواله ، ولا ريب عندي أن سلطانه سيتّسع حتّى يغطّي الأرض ، ويمحو دولتي الرُّوم والفرس . . » ، ثم ينتقل إلى غرام كاسح في الصفحة ذاتها (ص ١٨٣) فيقول : تذكر ـ سلمان ـ هنداً وحبَّها وما آنسه من ضعف الأمل في الحصول عليها فلم يتمالك عن البكاء . . أنا أعلم يا سلمان أن البكاء عار على الرِّجال ، ولكن الحب . . آه من الحب . . وسكت .

ويقول المؤلف :

الروايات الزيدانية (فرويدية) منحاها واحد ، وفكرتها واحدة ، ويمكننا أن نستخلص من مجموع « روايات تاريخ الإسلام » الأمور التَّالية :

١ ـ شوَّه جرجي سيرة أبطال الإسلام .

٢ ـ وطمس بطولات المسلمين وفتوحاتهم ، وأثار الشكوك حولها ، تارة بالنَّهب والسَّلب ، وتارة بالبطش والفتك ، وتارة بالظلم والقهر .

٣ ـ جعل جرجي الجزئية كُليَّة ، واستدل بجزئية على الأمر الكلي[١٢] ، وهذا حاصل في كل استنتاجاته ودعاواه ، يجعل الواقعة الجزئية كُليَّة ، وقاعدة عامَّة ، يضاف إلى هذا ، إغفال الأحداث الرئيسية في تاريخ الإسلام .

٤ ـ وجعل مسرح أحداث رواياته في الأديرة والكنائس ، وجعل للرُّهبان والقسس دور التوجيه ، حيث الأمن والأمانة والإحترام والطمأنينة ، والرَّأي القويم السّليم عندهم ؟ !

كما أضاف هالات مثالية على كلٍّ ما هو (مسيحي) ، وسلَّط الأضواء على صور الصُّلبان والقدِّيسين ومياه المعموديَّة المقدَّس ، وزيت مصباح الدير حيث الشِّفاء التّام ببركة الماء المقدَّس وبركة صاحب الدير .

٥ ـ تلاعب بالمصادر والمراجع ، وإن أشار إلى مرجع ونقل فقرة ، نقلها مشوَّهة ، ودون ذكر الجزء أو الصّفحة أو الطَّبعة ، وما ذلك إلاَّ لإيهام القارىء بموضوعيَّته وصدقه ، كما وأنَّه يضع كلاماً بين قوسين وكأنَّه ينقل حرفياً بأمانة ، مع

أنه رصف كلام من أفكار جرجي وخياله ، يدسُّه ويرويه على السِنَة أعلام مشهورين ، وبخاصَّة حوار كبار الصَّحابة مع بطلات وهميَّات .

٦ ـ ركَّز جرجي على فترات القلق السِّياسي ـ متناسياً الحضارة الإسلامية وما قدَّمته للعالم والإنسانية ـ ووجدها مرتعاً خصباً للخوض في غمار هذه الأحداث ، مجسِّماً الخلاف ، مظهراً العيوب معظِّماً .

٧ ـ كما أكثر جرجي زيدان من (الدَّعوى بلا دليل) كقوله : ذبح الخليفة أهل الكرخ بسبب جارية ، وإن للبطل الفاتح عبد الرحمن الغافقي خباءً من النِّساء ! !

٨ ـ أثار الأحقاد الَّتي يرجو كلُّ مسلم عاقل إطفاء نيرانها بين المسلمين ، وأن يأتلفوا حول لا إله إلا الله محمد رسول الله ، وكتاب الله المجيد .

٩ ـ وأثار جرجي غريزة الشَّباب ، وحرَّك شهوات المراهقين ، مستغلاً ضعف ثقافة الكثيرين منهم ، وحاول إيصالهم إلى الغاية التي يرمي إليها في كلِّ رواية مع لواعج الغرام ، واصطكاك الرُّكب ، وخفقان القلوب ، ورعشات الحب ، وسريان الكهرباء عند تلامس الأيدي .

١٠ ـ وجعل جرجي وراء سير الأحداث غانيات فاتنات ، ملكات جمال ممشوقات القوام ، ممتلئات الجسم ، مستديرات الوجه كالبدر . . جمعن بين لطف النِّساء وحزم الرِّجال وشجاعتهم ، يتنقلن بخفة متناهية بين بلد وآخر ، وبين فئة وأخرى لِيُسيِّرنَ الأحداث في تاريخنا الإسلامي :

فقطام في رواية (١٧ رمضان) فتاة الكوفة الفاتنة (التي ذاع صيتها في الآفاق ، وسمع بجمالها القاصي والدَّاني) سيَّرت الأحداث .

وسلمى في رواية (غادة كربلاء) التي لم يُرَ جمال مثل جمالها في فتاة قبلها ، سيَّرت الأحداث .

وجُلنار في رواية (أبو مسلم الخراساني) مضرب الأمثال بالجمال والتَّعقُّل والأنفة (وهي على جانب عظيم من الجمال) سيَّرت الأحداث .

وهكذا . . وفي كلِّ رواية ، كلَّما أُزيح لثام ظهر وجه كالبدر ، ليكون وراء الأحداث بتعقُّل وحنكة ،

وهذا تفسير فرويدي جنسي لتاريخنا الإسلامي .

١١ ـ كما عوَّد النَّاشئة تصديق الخرافة والخيال ، فقصة الحب التي ينسجها ـ في كلِّ رواية ـ بين حبيبين خياليين ، يباعد الفتح والأحداث بينهما ، يعودان إلى اللِّقاء في نهاية الرِّواية ، مع تنجيم وسحر وكُهَّان ورمل ومندل ووَدَع . . كلّ هذا في « روايات تاريخ الإسلام » ، لذلك لا يستخرج القارىء فائدة أو روحاً معنوية سامية من هذه الرِّوايات .

١٢ ـ كما قلَّد جرجي المستشرقين في شبهاتهم : الرُّهبان هم الذين علَّموا النبي (ص) ، وفي الفتوح كانت الغنيمة هي الهدف ، والإسلام دين يعادي العلم . .

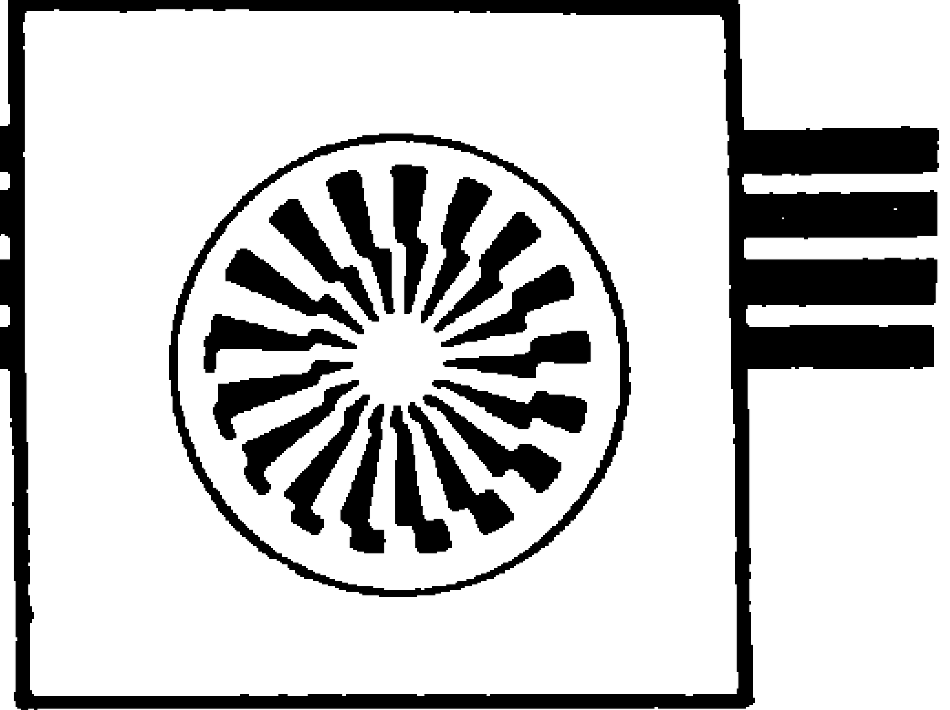
وبعد أن عرض المؤلف نقداً لكل رواية من « روايات تاريخ الإسلام » على حده ، ولخَّص القواسم المشتركة بينها ، وخطورتها على الأجيال ، فهي غزو فكري صليبي مدروس ، قال :

« وإذا سُئلت عن الحل ، والواقع يقول إن هذه الروايات في الأسواق تطبع وتطبع ، فماذا نعمل ؟ أقول إنَّ الحل حلَّان : إمَّا منع هذه الروايات من التَّداول في الأسواق ، وإبراز فسادها في وسائل الإعلام المختلفة ، وهذا هو الواجب الأوَّل والأخير ، وإمَّا إلزام دور النشر والمطابع بوضع عبارة (هذه الروايات ـ الزَّيدانيَّة ـ لا تمت إلى الحقيقة التَّاريخيَّة بصلة) .

اللَّهم إنها صرخة مخلصة ، فلا تجعلنَّها يا رب صرخة في واد .

اللَّهم إني قد بلَّغت ، اللَّهم اشهد » .

من عيون
الأدب الفارسي



وفاة شهريار شاعر ايران الكبير

توفي شهريار شاعر ايران المعاصر الكبير في الساعة الرابعة صباحاً من اليوم السابع والعشرين من شهر شهريور سنة ١٣٦٧ هـ . ش = ١٩٨٨ م .

ولد محمد حسين شهريار في تبريز سنة ١٢٨٣ هـ . ش = ١٩٠٤ م . وبعد أن أتم دراساته الأولى في مدرسة دار الفنون ، انتسب إلى مدرسة الطب وأتمَّ فيها دراساته كاملة حتى السنة الأخيرة . إلا أن اندفاع إحساساته الأدبية وغليان عواطفه الشاعرية حالت دون إتمام السنة الأخيرة ، فاتجه اتجاهاً شعرياً محضاً . وقد اكتشفه ـ لأول مرة ـ ملك الشعراء بهار ، وعشق رواية أبي الحسن صبا .

كان فتىً صغير الحجم يتكلم اللهجة الأذرية . وما كان أحد يصدق أنه صاحب هذا الشعر الرقيق العذب . وكم من مرة أنشد الشعر في المحافل بالبداهة ومن غير استعداد مسبق ، حتى استطاع أن يثبت دعائم شعره الغزلي .

وحين طبع شهريار باكورة مجموعاته الشعرية سنة ١٣١٠ هـ . ش = ١٩٣١ م ، قدّم له ملك الشعراء بهار وعدَّه مفخرة ايران في المستقبل بل مفخرة الشرق كله .

وحين بلغ من العمر خمساً وعشرين سنة نظم مثنوياً بعنوان « روح پروانه : روح الفراشة » وطبعه ، فكان هذا المثنوي مفخرة الشعر حتى تمنى عمالقة الشعر وأصحاب التجربة الفنية أن ينسجوا على منواله وأن يخوضوا بحره .

وكان شهريار يستمع إلى قصائد المديح في مناسبة وفي غير مناسبة ، فانساق معهم في عرض شعره في هذا الميدان وأكثر . وقد اختير له بين السنوات ٤٠ و ٥٠ مجموعة كبيرة من شعره الصافي وترجمت إلى الإنكليزية وطبعت في كتاب . كما انتخبت خمس قصائد غزلية رقيقة وترجمت إلى الفرنسية . وأرسل رسالة شعرية خاطب بها المفكر آنشتاين عقيب القاء القنبلة الذرية على هيروشيما ، وكانت قصيدةً رفيعة المستوى أسماها « صوت الله » أثنى فيها على السلام ونبذ الحرب .

وقد ساعده اتساع معرفته باللغة الأذرية على تقديم منظومتين بهذه اللغة هما « حيدر بابايه » و « سلام وساوالان » ، فأثرتا كثيراً في الأذربايجانيين ، فتداولوها قراءة وحفظاً ، وظلت معروفة لديهم جيلين متتابعين .

كان شهريار والشاعر أميري الفيروز كوهي شاعرين مؤمنين ، ولهذا حالما حدثت الثورة الإسلامية تبنّيا ها ودافعا عنها . وقد عاش شهريار أكثر من الفيروز كوهي ، ولهذا رأيناه يشارك في ميادين الحرب الايرانية العراقية بشعره الحماسي . ولهذا كانت أشعاره في السنوات الخمس الأخيرة تذاع من الراديو والتلفاز مراراً ، وتلقى صدراً رحباً في الصحف والمجلات . وكان شهريار ينتهز المناسبات الدينية ليلهب حماس المستمعين بشعره الجهادي الذي يحثّ فيه على الشهادة .

وقد تعرف عدد غفير من الناس إليه عن كثب في النصف الثاني من هذا القرن ، فلمسوا فيه البراعة الشعرية والإنشاد على السليقة ، كما عرفوا أنه درويشي المسلك إنساني النزعة ، بسيط ، صادق . . مما يجعله بحقّ مفخرة الأدب المعاصر .

نظم شهريار قرابة خمسة عشر ألف بيت شعر . وكان هذا الشاعر الأذربايجاني شديد الحب لبلدته تبريز . وبامكاننا أن ندرك من قصائده هذه مدى براعته باللغتين الفارسية والاذرية . وتقديراً لهذا الشاعر الكبير فقد تبنت جامعة تبريز إقامة ندوة تكريماً له بتاريخ ١٣٦٣ هـ . ش = ١٩٨٤ م في شهر أرديبهشت حيث أشاد بمقامه صفوة من العلماء والأدباء . وكم أبدى شهريار في هذه الندوة تواضعه ، وكم عبّر عن تألمه

للمشقة التي عاناها العلماء بدراسة نتاجه الفني . وقد كرَّمته جامعة تبريز ومنحته رتبة استاذ فخرية في ميدان الأدب الفارسي .

الخصائص الشعرية عند شهريار :

يمكننا تلخيص خصائص شاعرنا هذا بما يلي :

١ ـ عدّ شهريار شاعر الغزل مع أنه نظم في أغلب الأغراض الشعرية ، ولم تكن هذه الأغراض عنده أقل مرتبة فنية من شعره الغزلي . على أن شعره الغزلي متَّن عرى العاطفة بينه وبين القراء . ولقد امتاز في غزلياته بالبساطة ، لكن البساطة لا تعمُّ سائر شعره الغزلي دائماً ، إلا أن هذه الخصيصة جعلت شعره يميل إلى الوضوح والفهم . وما كانت هذه البساطة في الأداء لتخيفه ، بل إن كان يحبها ويتميز بها ، حتى بات معاصروه من الشعراء يقلدونه في غزله المتميز .

٢ ـ والخصيصة الثانية التي تميز بها شعر شهريار هي الإبداع في عرض الصور الفنية . ومن جملة هذه اللوحات الجميلة التي يمكن اعتبارها نوعاً من خلجات القلب وسبحات الروح النادرة قصائده « مولانا في منتجع شمس التبريزي » و « تخت جمشيد » و « وَقيدتا الفردوس » ، وغيرها مما يعد نموذجاً بارعاً لمنظوماته الإنشادية ، وذلك أنه انفرد بعرض منظوماته بطريقة جديدة وبديعة ، ابتعد فيها عن التقليد والإبتذال .

٣ ـ والخصيصة الثالثة في شاعريته أنه يعبر في نظمه عن شخصيته ونبوغه الفكري . ويخالف الشعراء المعاصرين في أن مطالع قصائده تبدأ بالشكر والثناء ويدافع عن منهج الشعراء . ومن قوالب شعره الخاصة العديدة ما يتمثل في نماذج منها « وا أمِّي » و « رسالة إلى آنشتاين » التي اشتهر بها كثيراً . كما أنه يعدُّ أحسن الشعراء المعاصرين من حيث الإبداع على الرغم من أخلاقه الخاصة . وكان الشعراء يتسابقون إلى زيارته والتعرف إليه عن كثب .

٤ ـ خصيصة أخرى انفرد بها شهريار ، هي معرفته العميقة بالموسيقا الايرانية . والجدير بالذكر أنه كان في أيام شبابه يعزف على القيثارة ، وعلى صلةٍ بالفنانين من أمثال صبا ، وبنان و . .

وتعمقه بالموسيقا الايرانية وصداقته للموسيقيين دفعاه إلى اختيار أرق التعابير في شعره ، حتى غدت كلماته ذات جرس موسيقي جذاب ، شدّت إليها المستمعين وشنّفت آذانهم وسحرتهم . وكان شهريار في أغلب أوقاته يترنم بأشعاره بمرافقة المجموعة الموسيقية ، ولعله كان يستقبل الموسيقيين من أجل تلحين أشعاره . وثقافته الموسيقية هي التي لم تجعل مهمة هؤلاء الموسيقيين سهلة ، ولم يساعدهم على وضع اللحن إلا طريقة إنشاده للقصيدة المطلوب تلحينها .

وصفوة القول التي يمكن استنباطها في معرفة العوامل التي صنعت شهريار بالصورة التي اكتمل فيها هي :

١ ـ حساسيته الفائقة .

٢ ـ حافظته النادرة ، والتي لم تتوقف حتى آخر حياته .

٣ ـ معرفته للغة العربية ، وفهمه العميق للقرآن الكريم .

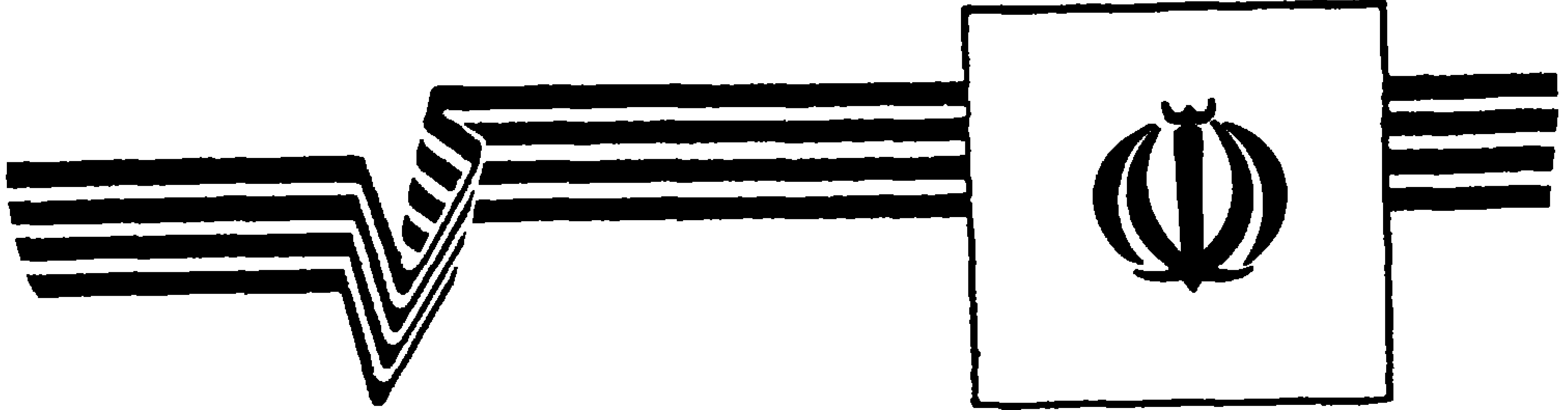
٤ ـ علاقته المفرطة بالشاعر حافظ الشيرازي ، وتليها علاقته بسعدي ، مما يدل على تمسكه بالأدب الأصيل .

٥ ـ ثقافته الفرنسية الواسعة .

٦ ـ مطالعته العميقة للآداب المعاصرة .

٧ ـ حياته الخاصة المفعمة ، منذ بدء حياته وأيام شبابه ، بالإضطراب والقلق ، كما أن حياته بعد مرحلة الشباب لم تكن خالية من المنغِّصات .

ولقد تضافرت هذه العوامل ، وعوامل غامضة أخرى ، حتى خلقت منه شاعراً نادراً في زمانه . ومع أن شمعة عمره خمدت فإن ذكراه وشعره مازالا حيَّين مشرقين ، وسيبقيان زماناً طويلاً .



النظام الداخلي لمؤسسة التراث الثقافي للجمهورية الاسلامية

لائحة النظام الداخلي لمؤسسة التراث الثقافي للبلاد تحظى بتأييد مجلس الشورى الإسلامي .

وأخيراً بعد حوار ومناقشات وافق مجلس الشورى الإسلامي في الجمهورية الإسلامية على لائحة القانون الداخلي لمؤسسة التراث الثقافي للبلاد بالشكل التالي :

*** المادة الأولى : تعريف التراث الثقافي :**

وهو عبارة عن الآثار التي ورثها الخلف عن السلف والتي تبين لنا مدى حركة الإنسان الثقافية على مر العصور ، ومن دراسة وتفحص هذه الآثار يمكننا أن نحصل على صورة واضحة للطابع الثقافي والحضاري السائد في ذلك العصر والذي قد لا يخلو من الدروس والعبر والتي ستنفعنا في حياتنا الحاضرة .

إن مؤسسة التراث الثقافي التي انبثقت بموجب نص القانون المؤرخ ١٠/١١/٦٤ هـ . ش والذي حملت بموجبه هذا الإسم ستطبق منذ تأسيسها قانونها الخاص بها .

*** المادة الثانية : الهدف :**

إن الهدف من تأسيس هذه المؤسسة هو دراسة ومطالعة سير الحركة الفكرية والثقافية التي مر بها الإنسان على مر العصور والمحافظة على مظاهر التمدن والرقي والطابع الثقافي الأصيل الذي امتاز به المجتمع .

*** المادة الثالثة : واجبات المؤسسة :**

إن وظائف وواجبات المؤسسة في مجال التراث الثقافي والذي يشمل ، التحقيق والمراقبة والحفظ والصيانة والعرض والتوضيح والتعريف يشمل ما يلي :

١ ـ ايجاد وتنظيم واجراء ودراسات حول الآثار التي ورثناها عن السلف .

٢ ـ كشف وتشخيص المناطق الأثرية بما فيها التلال الأثرية والأبنية التاريخية وسائر المجموعات الأثرية وتنظيم جداول وفهارس خاصة بها ورسم خريطة أثرية للبلاد .

٣ ـ القيام بتحقيقات أثرية وتنقيبات علمية .

٤ ـ ايجاد دراسات وبحوث انثروبولوجية لمعرفة صفات ومشخصات أفراد المجتمع ، أخلاقهم ، عاداتهم ، تقاليدهم ، أصلهم ، نسبهم ومعيشتهم سواء كانوا بدواً أم حضراً . وجمع وتنسيق ودراسة الفلكلور الشعبي والأعراف المحلية لكافة أفراد المجتمع .

٥ ـ مطالعات ودراسات في مجال الصناعات والفنون والحرف التقليدية للبلاد والبحث عن السبل اللازمة لحفظها واحيائها وتنميتها .

٦ ـ تدوين وتسجيل الآراء التاريخية والثقافية القيمة سواء كانت منقولة أم غير منقولة في سجل الآثار الوطنية والفهارس الخاصة بها .

٧ ـ القيام بسائر الأمور الحقوقية والقانونية التي تخص التراث الثقافي للبلاد بما فيها اقامة الدعاوى الجزائية على منتهكي قوانين ومقررات هذه المؤسسة الثقافية سواء بشكل مدعي أو شاك خاص أو غير ذلك .

٨ ـ اتخاذ الإجراءات والسبل اللازمة لتشخيص واسترداد الممتلكات الثقافية للبلاد على الصعيدين الداخلي والخارجي وذلك عن طريق المراجع المعنية .

٩ ـ كشف واسترداد كافة الأموال التي لها قيم ثقافية أو تاريخية والتي تعد جزءاً من ممتلكات التراث الثقافي للبلاد والتي وضعت تحت تصرف بعض الأجهزة الخاصة .

ملاحظة :

على جميع المحاكم والجمارك والقوات المسلحة والدوائر الحكومية وغيرها والتي تقوم بحجز الأموال أحياناً ، أن تعيد إلى مؤسسة التراث الثقافي للبلاد جميع الأموال

والممتلكات التي لها قيم ثقافية أو تاريخية » .

١٠ ـ اعداد وإجراء خطط وبرامج خاصة من أجل صيانة وتعمير وإحياء كافة الآثار والأبنية التاريخية والمجموعات التي لها قيم ثقافية أو تاريخية .

١١ ـ إبداء الرأي في كافة الخطط والبرامج العمرانية الواسعة التي تخص المناطق التاريخية والثقافية والتصميمات النهائية التي تتخذ حول ماهية الأماكن الأثرية وهياكل المدن والمناطق التي تتمتع بسبك معماري أصيل والحيلولة دون هدمها أو تغييرها .

١٢ ـ تعيين حدود وحمى للأبنية التاريخية والمجموعات والمناطق الأثرية بما فيها المناطق المسورة والتلال الأثرية المسجلة وبيان الأصول المعمارية والأساليب التي يجب أن تتبع داخل هذه الحدود .

١٣ ـ تعريف وتبيين الآثار التاريخية القيمة وذلك عن طريق عرضها في المتاحف والمعارض وما شاكلها .

١٤ ـ تأسيس وتكثير المتاحف على مستوى رفيع في البلاد .

١٥ ـ تأسيس مركز اسناد ووثائق يضم مجموعات من التقارير العلمية والتصاوير والخرائط لكافة الأبنية التاريخية والمحلات الأثرية كي تقدم خدمات علمية وتوثيقية في هذا المجال .

١٦ ـ عرض وبيان وشرح المكانة المرموقة التي يتمتع بها التراث الثقافي للبلاد على الصعيدين الداخلي والخارجي وذلك عن طريق طبع ونشر مجموعات من البحوث والدراسات التي تمت في هذا المجال واستخدام كافة وسائل الأعلام اللازمة لإنجاح هذا الهدف المهم .

١٧ ـ تنظيم وتدوين ونشر دائرة معارف تضم كافة الأبنية والآثار التاريخية للبلاد .

١٨ ـ العمل على زيادة حجم المجهودات العلمية والتحقيقات المختلفة في مجالات التراث الثقافي وتشجيع الباحثين والفنانين والخبراء في هذا المضمار .

١٩ ـ تنظيم واجراء مناهج تربوية وثقافية خاصة مع تنسيق

ومشاركة من قبل الأجهزة المسؤولة من أجل اعداد جيل جديد وفعال يأخذ على عاتقه خدمة التراث الثقافي للبلاد خدمة صادقة .

٢٠ ـ تشجيع الناس وحثهم على المشاركة في مجالات معرفة ومراقبة وحفظ واحياء التراث الثقافي ـ للبلاد والمحافظة عليه من الضياع والزوال .

٢١ ـ تأسيس وتكثير عدد لجان التراث الثقافي في البلاد .

ملاحظة :

إن كيفية تشكيل هذه اللجان ومجال عملها وصلاحياتها تعين من قبل الهيئة الإستشارية للمؤسسة .

٢٢ ـ ايجاد ارتباطات وتبادلات علمية مع المؤسسات والدوائر المعنية على الصعيدين الداخلي والخارجي سيما الدول الإسلامية والمجاورة وعقد المؤتمرات والندوات المتناوبة اللازمة لهذا الغرض .

٢٣ ـ التعاون مع وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي في حقل السياحة العالمية والداخلية .

٢٤ ـ تقديم العون والخدمات اللازمة في مجالات المشاورة والتحقيق والخدمات الفنية والتربوية وبيع المنتجات الثقافية واستلام ثمن تذاكر الدخول إلى الأماكن التاريخية والمحلات الأثرية والمتاحف والمعارض وقبول الهدايا والمساعدات والتبرعات وغيرها .

* **المادة الرابعة** : أركان المؤسسة :

١ ـ تتألف المؤسسة من ركنين هما :

١ ـ الهيئة الإستشارية للمؤسسة (هيئة الشورى) .

٢ ـ رئيس المؤسسة .

* **المادة الخامسة** : الهيئة الإستشارية للمؤسسة :

من أجل إحراز تفاهم أمثل وتنسيق أفضل في ادارة شؤون المؤسسة لذا فان الهيئة الإستشارية لهذه المؤسسة تألفت من ثمانية أعضاء على الشكل الآتي :

١ ـ وزير الثقافة والتعليم العالي (رئيس الهيئة) .

٢ ـ وزير الثقافة والإرشاد الإسلامي .

٣ ـ وزير الداخلية .

٤ ـ وزير العدلية .

٥ ـ وزير الخارجية .

٦ ـ وزير الإعمار والإسكان .

٧ ـ المدير العام للإذاعة (الراديو والتلفزيون) .

٨ ـ رئيس المؤسسة (سكرتير الهيئة) .

ملاحظة رقم (١) :

في حالة تساوي الآراء يؤخذ بالرأي الذي كان رئيس الشورى قد صوت إلى جانبه .

ملاحظة رقم (٢) :

إن جلسات الهيئة الإستشارية للمؤسسة تعقد بصورة عادية مرتين على الأقل في السنة وذلك باقتراح من رئيس المؤسسة ودعوة ورئاسة وزير الثقافة والتعليم العالي .

ملاحظة رقم (٣) :

يحق للهيئة الإستشارية أن تدعو من تشاء من الأفراد والشخصيات التي ترى حضورهم ضرورياً « ومؤثراً » في الجلسة علماً « بأن هؤلاء الأفراد ليس لهم حق التصويت » .

ملاحظة رقم (٤) :

جلسات الهيئة الإستشارية تعقد بحضور خمسة أعضاء في الجلسة وتعتبر التصميمات نافذة المفعول عند تأييدها من قبل أربعة أشخاص على الأقل .

*** المادة السادسة :** وظائف وواجبات الهيئة الإستشارية للمؤسسة كما يلي :

١ ـ تعيين الأهداف الرئيسية والسياسة العامة للمؤسسة طبقاً « لقانون تأسيس المؤسسة ونظامها الداخلي » .

٢ ـ مطالعة ودراسة التقارير المرفوعة عن الأعمال التي قامت بها المؤسسة وابداء الرأي حولها .

ملاحظة :

جميع الموافقات والتصميمات التي حظيت بتأييد الهيئة الإستشارية للمؤسسة تصدر بابلاغ وتأييد من قبل وزير الثقافة والتعليم العالي .

*** المادة السابعة :** رئيس المؤسسة :

إن رئيس المؤسسة يعين بقرار من وزير الثقافة والتعليم العالي .

*** المادة الثامنة :** دوائر المؤسسة على الصعيد الداخلي للبلاد :

يحق لمؤسسة التراث الثقافي للبلاد أن تؤسس دوائرها في جميع المناطق

التي تمس الحاجة إلى تأسيسها فيها بعد موافقة وزير الثقافة والتعليم العالي مع الأخذ بعين الإعتبار الظروف الخاصة بالمنطقة وكسب تأييد وموافقة دائرة الإستخدام العامة للبلاد . هذا وتأخذ هذه الدوائر على عاتقها جميع الأعمال التي تخصها مطبقة بذلك قوانين ومقررات المؤسسة وتحت رعاية رئيس المؤسسة .

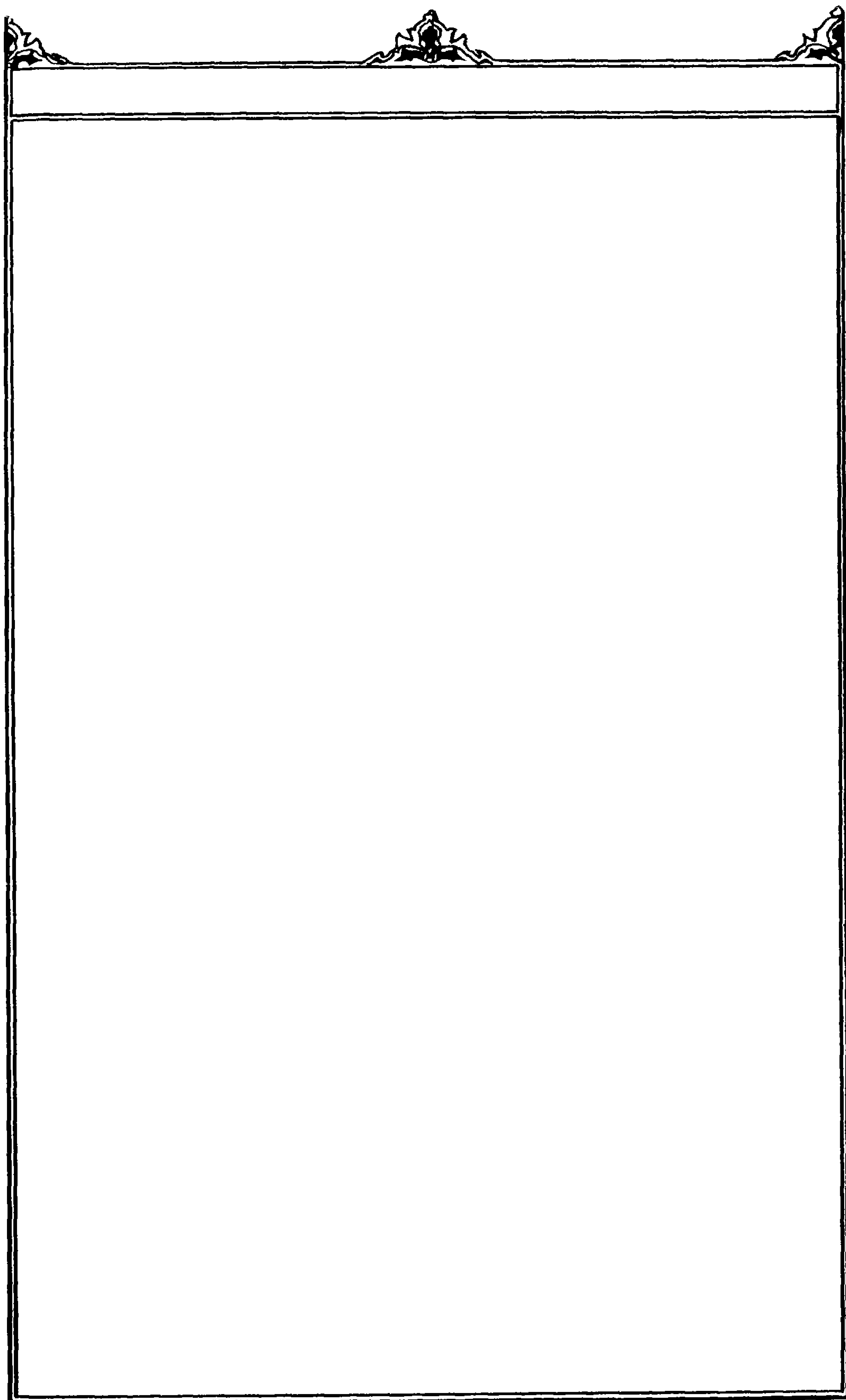
*** المادة التاسعة :**

بعد اقرار هذا القانون ونشره تلغى جميع القوانين والمقررات المخالفة . هذا ويمكن اعتبار الأمور التالية من وظائف وواجبات هذه المؤسسة .

* اجراء بحوث وتحقيقات في حقل الفنون والصناعات التقليدية للبلاد واتخاذ السبل اللازمة لحفظها وإحيائها ونموها .

* اتخاذ التدابير اللازمة لمعرفة واسترداد الممتلكات الثقافية للبلاد على الصعيد الداخلي والخارجي .

* كشف وحيازة كافة الممتلكات التي لها قيم تاريخية أو ثقافية وصيانة وحفظ واحياء وترميم جميع الآثار والأبنية والمجموعات التاريخية التي لها قيم ثقافية أو تاريخية .





مَزهَرِيَة مِنَ الفضَةِ عيار ٨٤، تصميم الأستاذ محمود دهنوي، صِناعة السَيّد محمود حكيمي،
ونقش السَيّد أحمد فيناسيان ومُطعّمة بِرُسُوم مِنَ الميناء بواسِطَةِ السَيّدة نَراقي. صُنِعَت عام ١٩٧٧ م